BIBLIOTHÈQUE INTERNATIONALE DE CRITIQUE

RELIGION ET PHILOSOPHIE



Les Mystères d'Eleusis

PAR

MAURICE BRILLANT

LA MAGNIFICENCE EXTÉRIEURE ET LE PRINCIPE CACHÉ. — LES PETITS MYSTÈRES D'AGRA. - LA PARTIE SECRÈTE DES MYSTÈRES. — LES DIVINITÉS D'ELEUSIS ET LEUR ORIGINE. — LES PRÊTRES ET PRÊTRESSES D'ELEUSIS. — CONCLUSION. — APPENDICE

RENAISSANCE DU LIVRE
...ulevard Saint-Michel, PARIS

Les
Mystères d'Eleusis



DU MÊME AUTEUR

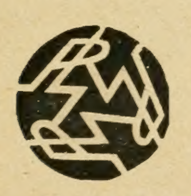
Les Matins d'argent, *poèmes.* 1911. (Épuisé.)

Les Secrétaires athéniens, *étude d'épigraphie et d'histoire grecques.* (Bibl. Ec. des Hautes Études, fasc. 191). 1911. Couronné par l'Académie des inscriptions. — Médaille d'argent de l'Association des Études grecques.

Le charme de Florence. 2ᵉ édition. 1912.

MAURICE BRILLANT

Les Mystères d'Eleusis



PARIS
LA RENAISSANCE DU LIVRE
78, Boulevard Saint-Michel, 78

A MONSIEUR LE CHANOINE ALEXIS CROSNIER

PARFAIT HELLÉNISTE

AVANT-PROPOS

Ce petit livre n'a pas la prétention de rien apprendre aux habiles. Mais on a pensé que les honnêtes gens et les curieux pourraient prendre quelque plaisir à entendre exposer brièvement les résultats, encore incertains il est vrai et destinés sans doute à le rester, auxquels les savants ont été conduits par les travaux nombreux et minutieux consacrés aux mystères d'Eleusis pendant ces dernières années. Au surplus, ces pages sont surtout le développement d'un article publié dans ce dessein par le Correspondant, *il y a quelques mois. En dehors de l'intérêt qu'offrent par eux-mêmes ces mystères si célèbres, ils semblent avoir été choisis comme un sujet d'expériences « crucial » par les ethnologues et les nouveaux historiens de la religion : le champ de fouilles religieux, à Eleusis, n'est en effet pas moins riche que le champ de fouilles des archéologues ; avec les survivances qu'il manifeste ou laisse devi-*

ner d'un passé fort lointain, avec les vestiges qu'on y peut découvrir de croyances et d'usages tout primitifs et parfois quasi sauvages, vestiges recouverts ensuite par une longue série de « stratifications » cultuelles ou mythologiques et peu à peu usés ou adoucis par le temps, c'est évidemment un vaste et beau domaine pour les investigations des savants ; on y trouve surtout une belle occasion de mettre à l'épreuve les méthodes nouvelles et d'employer les instruments — faut-il dire de précision?... — qu'on a forgés tout récemment pour ces sortes d'opérations. Peut-être ces notes donneront-elles une idée, — à la vérité trop grossière et trop simple, — de la façon dont procèdent aujourd'hui les savants adonnés à cette discipline. Leur méthode, peut-être trop jeune encore, n'est sans doute pas parfaite ; peut-être aussi n'a-t-elle pas toujours l'exactitude absolue qu'on souhaite en des travaux d'érudition, et qu'au surplus il est difficile de lui donner quand on étudie des matières si délicates et si impondérables ; peut-être enfin n'est-elle pas assez purgée d'une philosophie contestable et de certains axiomes a priori *; mais elle est extrêmement ingénieuse, extrêmement séduisante, surtout quand on la voit maniée par des esprits subtils et pénétrants, et elle mène sou-*

vent à des conclusions riches de substance, qui prêtent à la réflexion et qu'il importe de connaître, même si on les juge un peu imprudentes ou un peu prématurées. Ainsi je traite, du moins en partie, cette difficile question des mystères éleusiniens comme un exemple illustrant assez bien les théories modernes de l'histoire des religions. Et je voudrais en même temps montrer brièvement comment a pu naître, se développer, dévier quelquefois, s'enrichir peu à peu et enfin se fixer un culte grec ; je voudrais aussi, à la faveur de ce cas particulier, non pas sans doute entreprendre un examen, mais jeter un regard ou plutôt permettre qu'on jette un regard sur la nature même de la religion grecque. C'est peut-être beaucoup d'ambition pour ces quelques pages : aussi me borné-je à de rapides indications. Leur peu d'étendue risque de les rendre moins exactes et moins nuancées qu'il ne conviendrait ; c'est pourquoi, exposant mon dessein fort limité, je demande l'indulgence des spécialistes et celle du public.

Les Mystères d'Eleusis

Depuis les temps lointains où la procession mystique parcourait la Voie Sacrée au chant des hymnes et à la lueur des torches, où la foule recueillie des futurs initiés se pressait dans l'enclos sacré, où les portes se fermaient sur les cérémonies des nuits mystérieuses, le prestige d'Eleusis ne s'est jamais tout à fait évanoui. Mais il semble avoir brillé d'un éclat plus vif à partir de la seconde moitié du XVIIIe siècle : le renouveau des études antiques, les recherches des archéologues devenues plus nombreuses et plus ardentes, la curiosité toujours en éveil des « philosophes », — un peu plus tard certaines manies des amateurs de vases peints qui voyaient partout des allusions aux Mystères, des essais de fouilles méthodiques entrepris sur les lieux mêmes et dont l'écho parvenait jusqu'au grand public, les amplifications un peu imprudentes de l'éloquence et de la poésie (mais il n'y a sans cela ni élo-

quence, ni poésie), — quelques beaux textes semés au long du XIXe siècle, ceux de Chateaubriand par exemple et de Renan, séduisants sinon fort exacts, un enthousiasme croissant et parfois un peu candide pour l'hellénisme, l'énigme elle-même, assez irritante, des rites cachés qui paraissait réserver de si beaux trésors à son futur Œdipe, enfin les magnifiques ou profondes conceptions que, pour tromper son ignorance, on attribuait sans apparence de raison au sacerdoce éleusinien, voilà qui explique ce halo de gloire moderne au front de la vieille Déméter et que le simple nom d'Eleusis suffise à éveiller mille idées confuses et resplendissantes chez bien d'honnêtes gens qui, depuis le collège, ne se mêlent plus de lire du grec.

Aucun helléniste ne se plaindra de cette séduction persistante et d'un attrait qui, du moins, peut conduire à mieux étudier la Grèce antique. Il explique en particulier l'intérêt qu'a récemment éveillé, en dehors même du cercle restreint des érudits, le beau et savant livre de M. Foucart, « spécialiste » des *Mystères*, auquel nous aurons plus d'une fois à nous référer (1).

(1) *Les Mystères d'Eleusis*, 508 p. in-8, Paris 1914 (A. Picard). L'auteur y reprend, amplifie et met au point ses travaux anté-

Certaines controverses, d'ordre plus particulièrement religieux, relatives à l'influence — bien hypothétique... — qu'aurait exercée le culte d'Eleusis sur le christianisme naissant, ont peut-être aussi attiré l'attention du public. Il ne semble donc pas hors de saison de chercher à montrer un peu nettement et avec simplicité — s'il est possible, car nous marchons dans les ténèbres, — ce qui faisait le fond et quelle était la substance de cette fameuse religion. Tout notre effort sera, non point d'essayer une « reconstitution » pittoresque et un peu vaine, mais plus prosaïquement de briser l'os et de voir quelle moelle s'y peut bien dissimuler.

rieurs, notamment deux mémoires bien connus des spécialistes : *Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Eleusis* (1895) et *les Grands Mystères d'Eleusis : personnel, cérémonies* (1900) (publiés dans les Mémoires de l'Acad. des inscriptions).

CHAPITRE PREMIER

LA MAGNIFICENCE EXTÉRIEURE ET LE PRINCIPE CACHÉ

La légende et l'art. — L'éclat d'Eleusis. — Ce qui peut se cacher sous de belles apparences.

La méthode à suivre pour étudier la religion primitive. — Les hypothèses ethnologiques et la religion agraire originelle. — Les sauvages d'aujourd'hui et les Grecs d'autrefois. — Les Mystères d'Eleusis et les autres Mystères de la Grèce.

On connaît la belle légende qu'a orchestrée l'hymne homérique à Déméter. On sait comment la fille de la déesse, la jeune Perséphone (1); tandis qu'elle cueillait des fleurs dans la prairie de Nysa, fut enlevée par Hadès, le dieu des enfers ; — on se rappelle la douleur de la mère, si humainement exprimée par le vieux poète

(1) Dans l'hymne, la fille de Déméter est toujours appelée Perséphone (de même dans l'épopée homérique et dans Hésiode); dans le culte, toujours *Korè*, c'est-à-dire la jeune fille (ainsi dans es inscriptions officielles, comptes et décrets).

d'Ionie, ses courses errantes par le monde, ses malédictions qui rendent toute la terre stérile, l'accueil qu'elle reçoit au pays d'Eleusis et l'hospitalité qu'offre le roi Kéléos à cette pauvre femme inconnue. Enfin, grâce à la puissance de Zeus, Perséphone est rendue à sa mère ; mais pendant son séjour dans le monde infernal, elle a commis l'imprudence de manger d'une grenade, et ce charme l'unit à jamais à son ravisseur ; elle devra désormais passer sous terre avec son époux une partie de l'année, loi magique devant laquelle Zeus même est forcé de s'incliner, que Déméter ne songe pas à contester... Cependant les effets de la colère divine ont cessé ; la végétation renaît avec la montée au jour, l'anodos, de Perséphone, et cette alternance se répétera éternellement ; Perséphone chaque année ramènera le printemps avec elle enseveli et fera revivre les fleurs dont son charme a fané le sourire. On voit aussitôt le sens du mythe et comment se traduit en légende fleurie le rythme harmonieux des saisons. Mais ce n'est pas tout. L'hymne homérique, qui date du VIIe ou plutôt du VIe siècle, a sans doute été composé, à la gloire d'Eleusis, non par une simple fantaisie

d'artiste, mais avec un dessein précis, et peut-être au profit d'une famille sacerdotale, celle des Eumolpides, dont nous parlerons plus loin. L'auteur termine son poème en célébrant les dons par quoi, avant de quitter la terre, la déesse a reconnu l'accueil des Eleusiniens, c'est-à-dire les bienfaits dont le monde est redevable au célèbre sanctuaire : c'est l'agriculture, inconnue avant l'arrivée de Déméter, et c'est l'initiation, gage inestimable de bonheur après la mort, qu'elle révèle l'une et l'autre au fils du bon roi Kéléos, le héros Triptolème, propagateur du blé, premier pontife de la déesse. Ainsi se marque le double élément de la religion éleusinienne : rites agraires espérances d'outre-tombe.

La fortune de cette légende a été merveilleuse. On sait que la littérature gréco-latine y a puisé sans cesse des thèmes et des allusions. Mais l'art surtout en a tiré le plus séduisant parti. L'imagerie inspirée par l'histoire de Déméter emplirait un musée (1) ; depuis les

(1) Comme son étude a empli des volumes. Citons du moins les recueils principaux. Avant tout, le grand ouvrage de J. Overbeck, *Griechische Kunstmythologie*, II (Besonderer Teil), IV (Demeter und Kora), p. 409-680, avec l'Atlas des planches Leipzig, 1873-1878). — Un important et excellent choix

rudes idoles en terre cuite dans le style du Dipylon (VIIe siècle) (1) jusqu'aux statues de Praxitèle, et bien au delà, on y peut suivre toute l'évolution du goût et de la pensée grecque. Rappelons seulement quelques chefs-d'œuvre. L'un des plus connus (2) est l'admirable bas-relief trouvé à Eleusis en 1859 (actuellement au Musée national d'Athènes), qui représente Déméter confiant à Triptolème la première glane de blé, en présence de Korè ; la noblesse aisée, la simplicité souriante et la sérénité de ce beau groupe en font une des productions les plus caractéristiques de la sculpture grecque à l'époque de Phidias; quelques savants l'ont récemment attribué au maître lui-même. Au surplus, il est très probable qu'on retrouve

comprenant des trouvailles plus récentes, dans L.-R. Farne *The cults of the Greek States*, III (Oxford, 1907), ch. III et IV (planches). — Voir aussi les illustrations de l'article *Eleusinia* (F. Lenormant) dans le *Dictionnaire des antiquités* de Saglio-Pottier. — Ajouter H.-G. Pringsheim, *Beiträge zur Geschichte d. Eleus. Kults*. Diss. Munich 1905, et Svoronos, Ἑρμηνεία τῶν μνημείων, etc. (*Journal intern. d'arch. numismatique, IV* (1901), p. 169-191 et 233-513).

(1) P. ex. *Jahrbuch d. deutsch. arch. Inst.*, III (1883), p. 343, et Farnell, *op. cit*, pl. III a.

(2) Voir en particulier Collignon, *Hist. de la Sculpt. grecque*, II, fig. 68 ; Farnell, pl. XXV ; *Dict. des Ant.*, s. v. *Triptolemus*, fig. 7064 (au trait), etc.

Déméter (et peut-être Triptolème) dans la célèbre assemblée des dieux, sur la frise orientale du Parthénon (1). D'autres bas-reliefs délicats, qui nous montrent les deux déesses sculptées d'un ciseau souple et fin, appartiennent sans doute à la même époque ; mais il faut mentionner surtout un charmant relief du Louvre, tout rayonnant d'une grâce lumineuse, où l'on voit Déméter et Korè accueillant un groupe d'adorants (2). Des statues isolées, comme la majestueuse Déméter assise et voilée de la collection Jacobsen à Copenhague ou la Déméter de Cherchell, remontent à un original un peu antérieur et de style encore sévère. Mais nous arrivons à une technique plus libre et à une expression toute vibrante d'humanité, encore qu'elle n'ait pas renoncé complètement à la sérénité de Phidias, avec Praxitèle et son école ; on a voulu reconnaître une œuvre de Praxitèle en personne dans un

(1) Sur cette identification et les discussions au sujet de la place qu'occuperait ici Déméter, cf. A.-H. Smith, *Cat. of sculpture in the Brit. Mus.*, part II, vol. I, p. 74. Mais il est beaucoup moins sûr que les deux belles statues de femmes assises, bien connues, du fronton oriental (à gauche) représentent Déméter et Korè.

(2) Farnell, pl. XVII a.

marbre fort connu trouvé à Eleusis en 1885 (actuellement au Musée national d'Athènes) ; c'est une admirable tête de jeune homme qui compte parmi les plus belles œuvres du IVe siècle, et à laquelle on donne habituellement le nom d'Eubouleus (une des divinités éleusiniennes), encore qu'on ait proposé d'autres attributions (1). Ce n'est plus le ciseau, mais du moins c'est l'inspiration du grand sculpteur que l'on retrouve dans deux marbres du British Museum découverts à Cnide par Newton ; la première est une statuette infiniment délicate, une Korè toute voilée, tenant à la main la fatale grenade et dont la tête juvénile se coiffe du haut polos qui accroît encore la sveltesse de ce petit chef-d'œuvre (2) ; l'autre, justement célèbre et qu'on a parfois appelée, non sans raison, la *Mater dolorosa* du paganisme, est une statue assise de Déméter en deuil ; la figure, admirable de noblesse et de liberté, unit avec le goût le plus sûr la douleur humaine de la femme à la majesté de la déesse (3) ; l'art

(1) *Antike Denkmäler*, I, pl. XXIV ; Collignon, *Hist. sc. gr.*, II, pl. VI.

(2) Farnell, pl. XXX.

(3) Farnell, pl. XXXI. Pline l'Ancien (*Hist. natur.*, XXXIV, 69 ; cf. XXXVI, 23) nous apprend que Praxitèle avait traité des

éleusinien ne s'est peut-être jamais élevé plus haut. Bien que nous n'ayons parlé que de la sculpture, et de quelques sculptures, on voit quel idéal la belle légende a fait éclore dans l'art grec ; c'est la fleur du paganisme et sa perfection même, bornée il est vrai et toute terrestre, que seul l'art chrétien pourra dépasser, en profondeur sinon en habileté technique.

Parallèlement aux marbres, il faudrait signaler des terres cuites nombreuses, depuis les œuvres tout archaïques, comme un buste de Tanagra, au British Museum, où l'on retrouve la grâce des primitifs italiens, jusqu'à la série des aimables figurines d'Attique ou de Béotie comme on en peut voir quelques-unes au Louvre (1). Il faudrait surtout parler des vases peints, dont la collection, particulièrement abondante, diverse et charmante, n'est pas

sujets éleusiniens. D'autre part, on sait qu'il passa la fin de sa vie à Cnide où se trouvait sa célèbre Aphrodite. M. Farnell (*op. cit.*, p. 277) attribuerait volontiers cette Déméter aux fils de Praxitèle. C'est, bien entendu, une pure hypothèse...

(1) Heuzey, *Figurines antiques de terre cuite du Louvre*, pl. XVIII (Déméter). — Pottier, *Diphilos* (Paris, Laurens), pl. X, 197 (Korè?) ; pl. XI, 221 (Déméter et Korè?). Il n'est pas toujours facile, nous le verrons plus loin, de décider si certains monuments représentent Déméter ou sa fille ; primitivement sans doute elles sont confondues.

seulement un plaisir pour les yeux, mais une source infiniment précieuse pour l'étude de la religion éleusinienne (1). Mentionnons du moins un pur chef-d'œuvre de souple dessin, de grâce noble et souriante, un cotyle à figures rouges du British Museum signé par le potier Hiéron ; il représente Triptolème assis sur son char ailé que traînent des serpents, et partant pour sa mission « agricole », en présence des divinités d'Eleusis (2). Mais les vases sont légion et les œuvres exquises fort nombreuses. Nous en retrouverons quelques-uns. — La numismatique elle-même, où sont fréquentes les effigies de Déméter et de Korè, apporte ici son contingent de chefs-d'œuvre. Evainétos, le grand

(1) Sur les services que rend l'étude des vases à l'histoire des religions, cf. Pottier, *Cat. des vases du Louvre*, I, p. 30.

(2) Cat. du *Brit. Mus.* (vases peints), III, E, 140. Ce vase est reproduit partout. Citons S. Reinach, *Répertoire des vases peints*, I, p. 192 (au trait) d'après les *Monumenti... dell'Instituto...*, IX, pl. 43 ; Collignon, *Hist. de la céramique grecque*, pl. IX ; *Dict. des Ant.*, fig. 2629 et 7061 ; Perrot, *Hist. de l'art dans l'antiquité*, t. X, fig. 236 (partie du vase), cf. p. 484 sq. — Les représentations de Triptolème et de sa légende sont fréquentes, particulièrement l'épisode de Triptolème sur son char. Sans parler d'Overbeck déjà cité (p. 530 sq. et Atlas, pl. XII-XIV), voir A.-B. Cook, *Zeus*, t. I (Cambridge, 1914), p. 213-218, et Nicole, *Dict. des Ant.*, s. v. *Triptolemus*. L'étude de l'évolution du type est très suggestive.

artiste de Syracuse (où, vers la fin du ve siècle, furent frappées sans doute les plus belles monnaies du monde) nous a laissé une admirable tête de Perséphone, digne, par sa majesté vivante et sereine, des plus belles sculptures que nous ayons mentionnées (1), mais il a peut-être été dépassé par un anonyme dont l'œuvre, un exemplaire unique, provient également de Sicile (2).

En même temps qu'elle inspire les poètes et les artistes, la religion d'Eleusis développe autour d'elle un cycle de fêtes merveilleuses, dont le prestige va sans cesse croissant. L'État prend la haute direction de ce culte, d'abord confiné dans une ville « de province », et que toutefois il n'ose ou ne peut enlever aux familles sacerdotales d'Eleusis ni transporter dans la capitale comme il l'a fait pour tant d'autres cultes. Dès qu'Eleusis, d'abord cité ou canton indépendant, fut réunie à la jeune Athènes, non sans des résistances dont la tradition a conservé le souvenir, — c'est-à-dire à l'époque

(1) Farnell, *op. cit.*, planche des monnaies (p. 392), n° 17, d'après l'exemplaire du Brit. Mus.

(2) *Ibid.*, n° 18 (collection particulière).

du légendaire « synœcisme » de Thésée, quand furent agglomérés en État les bourgs qui devaient former l'Attique, — il est probable que la métropole essaya d'accaparer les Mystères ; elle n'y réussit que peu à peu et à moitié ; plus tard, grâce sans doute aux efforts de Pisistrate, puis de Périclès, et avec des desseins plus politiques peut-être que religieux, les Mystères deviennent non seulement athéniens, mais helléniques ; on tend à faire d'Eleusis, à l'imitation de Delphes, peut-être en concurrence de Delphes, un centre de ralliement pour tout le monde grec ; on proclame à l'époque des fêtes une trêve sacrée que des ambassadeurs religieux, suivant un usage bien connu en Grèce, vont annoncer dans les divers États en les invitant aux Mystères (1). Nul obstacle à l'admission ; les femmes notoirement débauchées, exclues d'autres cérémonies, les esclaves même, devant lesquels se ferment certains cultes, peuvent être initiés (2) ; mais on repousse

(1) Foucart, *op. cit.*, p. 267 sq. — Décret réglementant la trêve (dans la plus ancienne inscription relative aux mystères d'Eleusis), *Inscr. Graecae*, I, 1 (Cf. *I Suppl.*, p. 3 ; 133) = Ch. Michel, *Recueil d'inscr. gr.* 669 (commencement du ve siècle). Sur les ambassadeurs religieux en Grèce, cf. P. Boesch, Θεωρός, Berlin, 1908.

(2) On a des témoignages formels pour les courtisanes [Démos-

les « Barbares », c'est-à-dire quiconque n'est pas Grec. A l'époque hellénistique et romaine, cette dernière prohibition disparaît ; l'aire de rayonnement s'est étendue avec la diffusion même de l'hellénisme, — il n'y a plus de Barbares autour de la Méditerranée, — et les Mystères finissent par régner sur tout le monde civilisé (1) ; les plus hauts personnages, les empereurs romains eux-mêmes (2) tiennent à honneur de se faire initier ; les familles sacerdotales d'Eleusis voient leur situation grandir merveilleusement et le hiérophante, chef des mystères, n'est plus un prêtre à la mode grecque, simple citoyen revêtu temporairement de fonctions spéciales ; il devient une sorte de *pontifex maximus* à la manière romaine. Devant le christianisme conquérant, alors que la plupart

thène], *Contre Néère*, 21 (une amie de Lysias) ; pour les esclaves, des inscriptions, p. ex. *Inscr. gr.* II² Add. 834 *c*.

(1) Cf. Cicéron, *De natura deorum*, I, 119 : Eleusina... ubi *initiantur gentes orarum ultimae*.

(2) Nous avons des témoignages épigraphiques pour Lucius Verus, Hadrien, Marc-Aurèle et Commode ; Lucius Verus et Hadrien se firent en outre inscrire dans la famille sacerdotale des Eumolpides ; et de même un gouverneur romain d'Asie. Cf. P. Foucart, *Les empereurs initiés aux mystères d'Eleusis*, *Revue de Philologie*, 1893, p. 196 sq. Ajouter Giulio Giannelli, *Atti della R. Accad. delle Scienze di Torino*, L (1915), p. 319-333 et 369-388.

des autres cultes ont grand peine à « tenir », Eleusis accepte le combat et reste jusqu'au bout l'un des principaux centres de résistance ; et les philosophes, prêtant aux vieux rites une haute signification morale ou métaphysique, qui d'ailleurs les dénature complètement, essayent de les opposer à la nouvelle religion.

D'ailleurs, avant eux, les poètes et les écrivains, depuis l'auteur de l'hymne homérique (1) jusqu'à Cicéron, en passant par Isocrate, Platon ou Sophocle, avaient célébré les bienfaits spirituels de l'initiation, mais en termes moins précis et d'une manière moins systématique. A notre époque, quelques auteurs, amplifiant imprudemment ces textes, ont cru découvrir dans les mystères un profond symbolisme ou une doctrine morale fort élevée. Renan, qui ayant prié sur l'Acropole avait reçu d'Athéna le don de voir la Grèce telle

(1) *Hymne à Déméter*, 480-483 : « Heureux celui des hommes vivant sur la terre qui a vu ces choses ; celui qui n'a pas connu les saintes orgies et celui qui y a pris part, même après la mort n'auront pas un sort pareil dans le séjour des ténèbres. » Cf. Isocrate, *Panégyrique*, 28 : « Ceux qui ont participé aux mystères nourrissent de plus douces espérances, non seulement pour la fin de la vie, mais encore pour toute la durée des temps. » Voir Foucart, p. 362 sq.

qu'elle n'était pas, et qui d'ailleurs a écrit sur les divers mystères des pages fort séduisantes, estimait qu'ils avaient formé la « partie réellement sérieuse des religions anciennes » et qu'ils avaient « exercé une influence morale considérable sur toutes les âmes pieuses de l'antiquité ». Mais avec ces éternels enchanteurs que sont les Grecs, nous risquons à chaque pas de nous laisser duper par de belles apparences. La splendeur des fêtes, la magie des marbres et des frêles peintures qui sortent sous nos yeux de la terre divine, les mots aériens et vêtus d'or bruissant, la musique et le sourire de l'hymne à Déméter, voilà qui explique bien des interprétations enthousiastes. Sans doute, avec leur goût, leur finesse et leur eurythmie, Athènes et ses poètes et ses artistes et ses hommes d'État ont fait d'Eleusis et de sa légende un édifice harmonieux, plein de noblesse et mesure et qui semble tout d'une pièce, — comme le Parthénon. Mais le Parthénon de Périclès s'élève sur les fondations de trois ou quatre temples antérieurs et son plan, comme son inspiration, leur doit plusieurs de ses traits essentiels. Un érudit l'a observé à propos d'une institution athénienne, la répartition

des citoyens dans les phratries : le système, qui paraît simple, est fort complexe et cause bien des tracas aux pauvres historiens qui veulent en scruter les détails ; ce n'est pas, remarque-t-il, la construction d'une époque déterminée, mais un très vieux bâtiment fait de morceaux divers remaniés à plusieurs époques (1). Il en va ainsi en toute occasion ; les Athéniens, que l'on dit si prompts aux nouveautés, sont aussi très conservateurs ; ils ne détruisent pas volontiers, car ce sont des sages ; ils voilent, ils décorent et ils enguirlandent ; à les regarder de plus près, leurs coutumes, leurs arts, leurs lois, leur langue (2), leur religion surtout révèlent des survivances d'une époque extrêmement ancienne et — que leurs dieux magnifiques me pardonnent qui sont eux-mêmes les descendants de fétiches assez grossiers — jusqu'aux traces d'une sauvagerie ancestrale.

(1) Otto Müller ap. *Neue Jahrbücher*, Supplementband XXV (1899), p. 775.

(2) Sur l'archaïsme de l'attique — opposé à l'ionien — voir les excellentes remarques de M. Meillet dans son *Aperçu d'une histoire de la langue grecque* (Hachette, 1913), un petit chef-d'œuvre d'exposition élégante, plein d'idées fécondes qui dépassent la pure linguistique (p. 243).

Il semble naturel qu'on cherche l'explication d'un rite dans le mythe qui lui est associé ; qu'à Eleusis par exemple le culte de Déméter soit le corollaire de sa légende. En réalité, bien qu'on ait pratiqué longtemps cette méthode, ce n'est pas de la mythologie qu'il faut partir pour comprendre les religions antiques, c'est des rites eux-mêmes. C'est l'acte cultuel, purement magique en bien des cas, qui est primitif, et c'est la légende qu'on a inventée après coup, pour expliquer le rite dont la signification ancienne commençait à s'effacer. D'ailleurs il va sans dire que, par un choc en retour, le mythe peut lui-même agir sur le culte et provoquer des développements secondaires, quelquefois importants, d'ordinaire assez faciles à discerner. Des histoires aussi étranges à première vue que celles d'Europe ou de Pasiphaé ne sont pas le fruit d'une imagination trop féconde et un peu perverse, elles sont nées d'un culte zoolâtrique — en l'espèce le culte du taureau, particulièrement florissant en Crète à l'époque préhellénique (1) — et de

(1) Sur le culte du taureau en Crète, voir Dussaud, *Les civilisations préhelléniques*, 2e éd. (Paris, Geuthner, 1914), partic. p. 386 sq., 394 sq. ; et surtout A.-B. Cook, *Zeus*, I, p. 430-718 (pour tout le monde grec).

certaines pratiques, mascarades peut-être et danses mimétiques, que l'on ne comprenait plus et qu'on voulait expliquer ; peut-être (mais c'est une hypothèse que je hasarde) sont-elles l'œuvre des envahisseurs grecs mis en présence de la religion « égéenne » ; peut-être même s'expliquent-elles en partie, comme il arrive maintes fois (1), par des œuvres d'art étrangères ou archaïques, qui ont intéressé ou surpris, et dont il fallait rendre compte. Ces causes sont éternelles et elles ont agi en dehors du monde grec ; mais c'est sans doute en Grèce qu'on trouve la plus vaste et la plus ingénieuse collection de légendes. Les Grecs, et surtout les Grecs subtils d'Ionie, étaient des « intellectuels » qui éprouvaient le besoin de tout expliquer, dussent-ils ne se fier qu'à moitié à leurs propres explications, et c'étaient d'admirables narrateurs qui s'enchantaient aux jolis contes ; ce rationalisme (car, si paradoxal que cela puisse paraître, créer une légende pour rendre compte d'un rite, c'est une ébauche de

(1) C'est une thèse que soutient M. Clermont-Ganneau dans son livre ingénieux et pénétrant sur *l'Imagerie phénicienne* et par quoi il éclaire un certain nombre de créations bizarres dans la légende ou dans l'art. Dans l'exemple que j'ai choisi, je penserais volontiers à des cachets assyro-babyloniens. Mais...

rationalisme) et ce talent de conter, l'un et l'autre si manifestes dans les poèmes homériques, ont fait éclore plus d'un mythe immortel. En ce qui concerne Eleusis, l'hymne à Déméter marque un état déjà très raffiné de la légende et ne saurait nous offrir de grandes clartés sur l'origine et la signification première du culte. Au surplus, la littérature homérique n'est en aucune façon « primitive » et « populaire » ; sa religion, plus poétique d'ailleurs que vraiment religieuse, semble ignorer les vieux rites et les vieilles croyances, cependant toujours florissants autour d'elle ; nous avons ici l'œuvre d'artistes très adroits et très civilisés, qui ne vivent point dans « l'aimable simplicité du monde naissant », comme le pensait Fénelon et comme des érudits l'ont cru jusqu'à nos jours. C'est donc le rituel d'Eleusis qu'il faut examiner avant tout, en lui-même, et en le dégageant aussi bien des mythes postérieurs que des explications proposées par les philosophes à la fin du paganisme.

La tâche, ici comme ailleurs, en devient singulièrement plus malaisée pour l'historien des religions. Les documents sont beaucoup plus

rares qu'on ne l'imagine d'abord, ou du moins ils sont très fragmentaires et peu explicites. Les textes des auteurs classiques ne sont guère que des allusions à des faits connus de leurs lecteurs ; les scoliastes et les grammairiens, plus didactiques puisque leur dessein est d'enseigner, sont tardifs et commettent de fréquentes confusions ; ajoutez que sur la partie des fêtes qui nous intéresse le plus, sur les mystères proprement dits, sur les révélations faites aux initiés, le secret le plus rigoureux était imposé par la religion et par l'Etat. Le procès d'Alcibiade et celui de l'orateur Andocide, accusés d'avoir profané les mystères, — cette affaire fut un des grands scandales du v[e] siècle finissant, — nous montrent que la loi ne badinait pas avec l'irrévérence ou l'indiscrétion, et qu'on y risquait sa tête; Eschyle lui-même, un peu plus tôt, avait failli en faire l'expérience, encore qu'il n'eût bavardé qu'en vers nobles et en style tragique (1). Bien que ce secret fût en quelque sorte

(1) Sur ce procès d'Eschyle, fort célèbre dans l'antiquité, on trouvera d'intéressantes hypothèses dans l'ingénieuse étude de M. Salomon Reinach lue en 1916 à l'Académie des inscriptions et tout récemment publiée (*Quelques enseignements des mystères d'Eleusis* dans *Revue archéologique*, juillet-octobre 1919, p. 173-204 ; voir, sur la question, p. 182-189). Eschyle semble n'avoir pas été initié au moment du procès et avoir révélé un fait qu'il

celui de tout le monde, puisque finalement presque tous les Athéniens et un très grand nombre de Grecs se faisaient initier, il a été jusqu'aux derniers temps du paganisme assez fidèlement gardé pour nous faire regretter tant de vertu.

Il nous faut donc appeler au secours les auteurs chrétiens, qui dans leurs polémiques avec les païens n'observent pas la même discrétion ; mais quand eux-mêmes n'ont pas commencé par être païens, comme Arnobe ou Clément d'Alexandrie, ils ne sont pas toujours fort exactement renseignés ; ils confondent volontiers avec le culte éleusinien des cultes différents, comme les mystères orphiques ou ceux de Sabazius ; et surtout ce sont des polémistes, non pas des historiens sans passion (1) ; néanmoins leur témoignage a plus de valeur qu'on ne lui en attribue quelquefois et il nous est précieux dans notre pauvreté (2).

devait à d'autres sources mais qui était effectivement enseigné à Eleusis, — à savoir qu'Artémis était fille de Déméter et non de Latone comme le croyait le vulgaire.

(1) Cf. Pottier, *Dict. des antiquités*, II, p. 577.

(2) Les textes littéraires sont réunis dans l'*Aglaophamus* de Lobeck (Kœnigsberg, 1829, t. I), ouvrage déjà ancien, mais toujours indispensable, et grâce auquel l'étude des Mystères commença de devenir moins fantaisiste.

Les fouilles entreprises à partir de 1882 par la Société archéologique d'Athènes (1) ont sans doute ajouté à nos connaissances, et nous avons pénétré dans tous les coins du téménos sacré, dont les non-initiés ne pouvaient franchir l'enceinte sous peine de mort (2) ; on a pu déterminer le plan exact, les dispositions générales et les états successifs du *télestérion*, le saint des saints, la salle même de l'initiation (3) ; les inscriptions assez nombreuses qu'on a retrouvées, s'ajoutant à celles qui étaient déjà connues, nous ont apporté, comme toujours, les témoignages les plus sûrs et les plus nets dont puisse disposer

(1) Elles avaient été précédées, au début du XIX[e] siècle, par celles des *Dilettanti*, société anglaise qui a rendu des services et « déblayé » du terrain au propre et au figuré en divers endroits. — et plus tard par celles de Lenormant, dont les travaux sur Eleusis, aujourd'hui peut-être trop oubliés, ont fait avancer la science.

(2) Ce n'était pas une menace platonique. Tite-Live (XXXI, 13-14) rapporte l'aventure de deux jeunes imprudents qui, s'étant introduits dans l'enceinte et ayant naïvement raconté leur exploit, n'échappèrent pas à leur sort, bien qu'ils ne fussent coupables que d'ignorance.

(3) Sur le champ de fouilles on trouvera des indications sommaires, mais précises, dans l'excellent *Guide de Grèce* rédigé par M. Fougères (Coll. des *Guides Joanne*, Hachette). On pourra lire aussi sur le résultat des fouilles et en général sur Eleusis un très agréable chapitre de M. Ch. Diehl, remontant à quelque vingt-huit ans, dans ses *Excursions archéologiques en Grèce* (Colin).

un historien, — l'épigraphie, du moins pour l'antiquité, reste la plus précieuse parmi les « sciences auxiliaires » de l'histoire ; — il est vrai que ces décrets ou ces comptes administratifs éclairent surtout l'extérieur des mystères ; mais les savants, et particulièrement M. Foucart qui est un maître en cette discipline, en ont tiré tout le parti humainement possible.

Et il y a les vases peints, — qui sont pour l'histoire des religions une source inépuisable de renseignements... et de conjectures contradictoires ; mais ces conjectures sont le plus agréable jeu du monde pour un esprit délié, — et c'est un enchantement d'interroger les témoins aimables que sont ces fragiles chefs-d'œuvre. Mais ce serait une duperie de chercher ici le secret d'Eleusis, comme l'a fait avec tant d'imprudence et d'enthousiasme toute une génération d'archéologues qui découvraient sur tous les vases la représentation exacte de tels ou tels mystères (1). Ce n'est pas sur une vaisselle qui voyageait dans tout le monde civilisé qu'on eût dévoilé des cérémonies si jalousement cachées.

(1) Sur ces tentatives des premiers céramographes, voir Pottier, *Cat. des vases du Louvre*, I, p. 46.

Enfin nous avons le secours de l'ethnologie et de ce qu'on peut appeler « la religion comparée ». On n'ignore pas les développements de cette science en ces dernières années et que, sous l'influence principalement de savants anglais comme Andrew Lang et Sir James Frazer, on s'est adressé de plus en plus et avec une attention quasi respectueuse aux peuplades « sauvages » ou « primitives » pour découvrir le secret de la religion ou, comme disait Dupuis, « l'origine de tous les cultes ». Et sans doute ni Lang, ni M. Salomon Reinach, ni Durkheim n'ont encore réussi à trouver l'élément simple et facile à traduire en formule chimique d'où seraient sorties toutes les religions et qui les expliquerait toutes... ; mais, colligeant et classant les observations de nombreux explorateurs, particulièrement en Amérique du Nord et en Australie, — la terre classique des ethnologues (1), — on a du moins réuni un

(1) Il faut citer avant tout les enquêtes fructueuses et si souvent consultées de Spencer et Gillen sur les tribus australiennes (la 3e partie a paru en 1915). C'est principalement sur des faits australiens, bien qu'il se réfère aussi et parfois indûment à des faits nord-américains, que Durkheim a voulu fonder sa théorie générale de la religion (*Les formes élémentaires du sentiment religieux*, Paris, 1912) ; il considère ces phénomènes

stock important de faits caractéristiques ou curieux, — non pas toujours, il est vrai, parfaitement attestés, quelquefois beaucoup plus récents ou beaucoup plus complexes qu'il ne semble d'abord, souvent interprétés d'une façon un peu arbitraire et avec les préoccupations d'un civilisé du xxe siècle. Malgré tout, c'est un répertoire précieux. On y a joint nombre de théories hâtivement construites et parfois aussi rapidement abandonnées (1), souvent gâtées par trop de rigidité ou par la portée générale qu'on veut leur donner, mais d'ordinaire séduisantes et qui fournissent des cadres extrêmement commodes. On a tout naturellement voulu appliquer à l'étude des religions antiques des notions comme celles des rites agraires (2), des ta-

comme les plus simples et les plus primitifs qu'on puisse trouver ; mais cette opinion est fortement contestée par les ethnologues de profession. Sur la valeur philosophique de cette théorie, voir l'article de M. G. Fonsegrive (*L'origine de la religion*) dans *le Correspondant* du 10 avril 1915. Cf. les discussions à la Société française de philosophie (*Bulletin de la Soc.*, février et mars 1913).

(1) Pour n'en citer qu'un exemple, le savant très remarquable qu'est Sir James Frazer n'a pas élaboré moins de trois théories successives sur l'origine du totémisme. Quant à M. S. Reinach qui avait généralisé l'explication totémistique dans l'étude des religions anciennes, il semble récemment être revenu sur ses pas.

(2) La théorie des rites agraires est due surtout à Mannhardt (*Wald und Feldculte,* 1875 et 1877 ; cf. *Mythologische For-*

bous (1) et du totémisme (2) qui jouent un si grand rôle dans les religions « non civilisées ». Pour la question qui nous occupe présentement,

schungen, 1884) ; elle a été développée d'une façon remarquable par Frazer (*Spirits of the corn and of the wild*, 2 vol., Londres, 1912, ouvrage formant la 5e partie du *Golden Bough*).

(1) Le *tabou*, terme emprunté aux sauvages de Polynésie, désigne une interdiction attachée en général à un objet considéré comme sacré et chargé, explique-t-on, d'un courant religieux ou magique particulièrement puissant et redoutable ; on ne peut le manier ou même le regarder qu'après des purifications et des cérémonies diverses qui lèvent l'interdit ; la plupart des rites agraires consistent précisément dans cette levée d'un interdit qui, par exemple, frappe le sol. Voir Frazer, *Taboo and the perils of the souls*, Londres, 1911 (2e partie du *Golden Bough*).

(2) Il n'est pas facile de définir exactement le *totémisme*. C'est sur sa définition même et sur l'extension qu'il convient de donner à ce terme — en même temps que sur l'origine du totémisme — que se livrent actuellement les grandes batailles entre les spécialistes. On peut citer sur ce sujet, comme résumé le plus récent, les savants articles de Van Gennep, *L'état actuel du problème totémique*, dans la *Revue de l'hist. des religions*, LXXV (1917, mai-juin), p. 295-374 (1er article) et LXXVI (1917, novembre-décembre), p. 281-347 (2e article). Disons simplement que le *totem* est habituellement un animal, plus rarement une plante, parfois un être inanimé, qui sert au clan de patron et de symbole, dont les membres du clan croient descendre par filiation directe, avec lequel du moins ils s'identifient d'une manière plus ou moins précise, avec lequel ils affirment en tout cas leur parenté. La notion de totem développe tout un système d'institutions, toute une organisation sociale appropriée (très souvent, par exemple, le mariage exogamique). La question de savoir jusqu'à quel point ce système en dépend et quels sont ses rapports avec la notion de totem forme la principale difficulté de la définition controversée.

je ne crois pas qu'on découvre facilement à Eleusis les traces d'un véritable totémisme ; quant aux rites agraires (d'ailleurs attestés en des pays fort différents, et quasi universels) et à la notion de tabou, il en va sans doute autrement. Toutefois plusieurs hellénistes, et en particulier M. Foucart, n'en veulent pas entendre parler ; celui-ci tantôt se borne à écarter d'un geste les hypothèses ethnologiques ou à refuser dédaigneusement la discussion, tantôt part en guerre et raille âprement les tenants de la « méthode comparative » (1), non sans agrément, il est vrai, ni toujours sans raison ni sans grand bon sens. Mais le bon sens... disons qu'il n'en faut pas avoir le préjugé. Sans doute cet épigraphiste, habitué à une discipline précise et positive, se défie-t-il un peu de ces vastes et trop brillantes conjectures. On n'ose lui en faire reproche, et il est bien vrai que tout cela est souvent assez audacieux, que des analogies superficielles ou des coïncidences de hasard sont trop facilement

(1) Le fils de M. P. Foucart, M. George Foucart, égyptologue connu et directeur actuel de l'Institut du Caire, a publié, sous le titre *Histoire des religions et méthode comparative* (Paris, Picard, 1912), un volume intéressant où il ne ménage pas les critiques à l'histoire comparée des religions et lui oppose la « méthode historique », certainement plus prudente.

transformées en lois générales ou tenues pour preuves d'une commune origine, et qu'enfin plus d'une fois « les textes ne sont pas discutés, mais juxtaposés, sans critique, sans souci de la date et de l'autorité des témoignages ». C'est à Sir James Frazer lui-même que M. Foucart adresse ce blâme, à M. Frazer, « auteur considérable », vénéré de tout historien des religions et dont le *Golden Bough* ou le *Totemism and Exogamy* (1) sont en quelque sorte le bréviaire des ethnologues, si l'on peut appeler bréviaire ces énormes volumes bourrés de faits et d'hypothèses, d'ailleurs pleins de talent et de séduction ; et je n'oserais dire qu'il ait tout à fait tort, mais j'en suis bien fâché... Du moins ces hypo-

(1) L'ouvrage capital de Sir James Frazer, le *Golden Bough* (le Rameau d'or), ne formait d'abord que deux volumes (1re éd., Londres, 1890 ; 2e éd., 1900 ; trad. française de la 2e édition par Siebel et Toutain, Paris, 1903) ; la 3e édition, complètement remaniée, forme douze gros in-8, y compris un volume de bibliographie et de tables (Londres, 1911-1915). — *Totemism and Exogamy* (4 vol. in-8, Londres, 1910) est le développement d'un petit volume (*Totemism*) paru en 1887 et devenu rapidement célèbre. Sans parler de la grande édition de Pausanias, abondante en renseignements et en suggestions, ces deux ouvrages sont un répertoire des plus précieux et presque inépuisable. Et ce ne sont pas ses seuls travaux... Le dernier en date se rapporte à la Bible (*Folk-lore in the Old Testament*, 3 vol., Londres, 1918).

thèses sont curieuses ; elles suggèrent des réflexions, et certains rapprochements ingénieux ou frappants leur donnent le degré de vraisemblance nécessaire. Bien entendu, comme toutes les théories scientifiques, elles se faneront — ceci arrive peut-être plus vite dans l'histoire des religions que partout ailleurs — et d'autres fleuriront en leur place, mais elles auront joué leur rôle en nous permettant de classer pour un temps, c'est-à-dire de comprendre..., un certain nombre de phénomènes plus ou moins avérés. Il en va ainsi de toute science. Comme le dit je ne sais quel savant d'Allemagne, — après avoir réfuté violemment maintes explications trop légèrement adoptées par ses devanciers, et sur le point de risquer à son tour une nouvelle hypothèse, car il en faut bien venir là — « on ne pourrait plus faire d'histoire si on renonçait aux hypothèses ». Certes, l'hypothèse est l'âme des sciences historiques, et sans elle le plaisir que nous prenons au jeu charmant de l'érudition serait tout décoloré...

Une autre raison sans doute, dans le secret de leur cœur, incite certains hellénistes à se défier de la méthode « comparative ». Il leur en coûte de penser que cette belle mythologie et ces dieux

resplendissants, dont ils font leur étude et pour lesquels ils ne se défendent point d'une certaine vénération, descendent peut-être de cultes sauvages, et d'animaux sacrés, et de mille conceptions grossières. Et pourtant... Il y a a bien de l'apparence qu'en des temps très anciens Athéna ait été sa propre chouette, et qu'Apollon Sauroctone, dont on admire au Louvre la jeunesse immortelle, ait commencé par n'être qu'un gros lézard, et plus généralement que les dieux olympiens aient succédé en divers lieux à des cultes locaux assez divers et toujours assez barbares (1). Quand on entend chanter à ses oreilles la musique de Gluck, on a quelque peine à convenir, avec M. Salomon Reinach, qu'Orphée fut autrefois un renard et le totem d'une tribu thrace (2) ; il aurait parcouru depuis sa naissance une assez jolie carrière et le contraste serait piquant du point de départ

(1) Pour ne citer qu'une des dernières études conduites selon cette méthode, on trouvera de curieux exemples de ces survivances dans l'intéressante dissertation de Miss Hamilton Swindler, *Cretan elements in the cult and ritual of Apollo*, Bryn Mawr (Pensylvanie), 1913. On y verra que, suivant les endroits, Apollon a pu succéder à un dieu-souris (Ap. Smintheus), à un dieu-pilier (Ap. Agyeus), etc. ; et à aussi des dieux plus humains.

(2) *Revue archéologique*, 1902², p. 242-279 ; article reproduit dans *Cultes, mythes et religions*, II, p. 85-122.

et du point d'arrivée ; à vrai dire, une telle origine n'est point absolument prouvée, mais elle est certainement possible. Après tout ne faudrait-il pas en admirer davantage les Grecs ingénieux et subtils qui, d'une si pauvre matière, ont tiré de si beaux contes, des vers si harmonieux, un art si magnifique?...

Il paraît du moins assuré qu'il y a eu en Grèce plusieurs « étages » de religion, — comme une stratification géologique, — et que les dieux olympiens amenés du Nord par les envahisseurs achéens (qui sont les véritables Grecs de l'histoire) ont remplacé, *du moins en apparence*, des cultes d'une tout autre espèce. A vrai dire, les triomphateurs n'ont pas échappé à l'influence des vaincus (1) ; il n'y a pas eu anéantissement d'une religion par une autre. Ce « combat de dieux », comme disent volontiers les

(1) Et il en va de même pour leurs fidèles, les envahisseurs venus du Nord. Je crois volontiers qu'assez frustes à leur arrivée, ils ont été civilisés par la culture très raffinée, plus asiatique qu'européenne, qui fleurissait alors dans les îles et sur les côtes méditerranéennes et que nous appelons la culture égéenne. A mon avis, l'ionisme lui doit la plus grande part de sa séduction, et les peuples qui ont échappé à cette influence ou en ont mal profité (comme certains Doriens, peut-être les Spartiates) sont infiniment moins délicats et, dirions-nous à tort, moins « Grecs » : mais ce sont sans doute eux qui sont les Grecs authentiques.

savants, fut aussi un compromis. Le culte olympien est tout rempli de pratiques inexplicables dans le système religieux officiel, contradictoires avec les pratiques proprement olympiennes et qui ne s'éclairent qu'en faisant appel à des conceptions fort différentes. C'est la thèse que développe avec infiniment de talent Miss J.-E. Harrison dans un livre brillant, séduisant, poétique même, — ce qui est bien dangereux, — et plein d'idées suggestives en même temps qu'un peu aventureuses (1). Elle s'attache surtout à dégager les vestiges de la vieille religion grecque, ou mieux méditerranéenne, voilés à nos yeux par des constructions plus récentes, religion toute magique, si l'on peut accoupler ces deux mots, et que néanmoins Miss Harrison estime enfermer, dans sa franche et naïve grossièreté, le germe d'un développement spirituel et moral bien plus élevé (2). Aussi, du fond de son

(1) Jane Ellen Harrison, *Prolegomena to the study of Greek religion*, 2e éd., Cambridge (University Press), 1908. Depuis, l'auteur a publié un autre ouvrage sur la religion grecque, *Themis*, qui marque une curieuse étape de sa pensée, à la fois influencée par Durkheim et par M. Bergson.

(2) L'assertion est certainement contestable, mais les systèmes dionysiaques et l'orphisme utilisent en effet les éléments toujours vivants de la vieille religion populaire dans leurs constructions

âme, veut-elle male mort aux Olympiens de leur victoire et réserve-t-elle toute sa sympathie à leurs humbles et « savoureux » devanciers. Elle exagère peut-être, — et moi aussi en présentant ses idées d'une manière si simple. Mais enfin elle semble se plaire à humilier les dieux officiels et à dévoiler ce qui se cache sous leurs somptueux atours. Ainsi, et pour ne citer qu'un exemple, dans la fête attique des *Diasia*, consacrée à Zeus Meilichios, elle découvre le culte préhellénique d'un dieu de la terre, d'un dieu-serpent, — on sait que les serpents étaient considérés par les Anciens comme des divinités de la terre, des divinités « chthoniennes », — et certains bas-reliefs du Pirée où l'on voit un serpent adoré sous le nom de Zeus Meilichios ne sont pas sans donner à réfléchir (1). Au sacrifice classique, sorte de don fait au dieu en vue d'un secours à obtenir, sorte de repas aussi où la victime, mise au feu, est partagée avec lui par

symboliques et théologiques, qui deviennent avec le temps de plus en plus savantes et compliquées.

(1) Il faut dire que la construction de Miss Harrison n'est point à l'abri de toute critique. Il est fort possible qu'il y ait ici une importation asiatique et le mélange d'un Moloch phénicien avec un culte ancien de Zeus. Telle était déjà, il y a assez longtemps, l'opinion de M. Foucart (*Bull. corresp. hell.*, VI, p. 507).

les fidèles, « prière de demande » en somme, ou mieux véritable contrat d'échange (*do ut des*), elle oppose le sacrifice antérieur offert aux esprits chthoniens, où la victime est tout entière consacrée ou plutôt *vouée* au dieu, sans que les adorants aient ensuite l'audace de toucher à cet objet « taboué », devenu fort dangereux ; dans cette conception, et originairement, le dieu, ou mieux l'esprit, n'est pas un être bienfaisant, capable du moins de rendre le bien pour le bien ; c'est une puissance mauvaise qu'il s'agit d'écarter, d'apaiser momentanément ; *do ut abeas*, dirait Miss Harrison, « je donne pour que tu t'en ailles » ; c'est proprement un péril à éloigner, ou, si l'on veut, un esprit à « conjurer » par de certaines pratiques, — voilà bien la magie, — et c'est un tabou à lever ; ainsi dans les rites agraires on apaise ou on chasse l'esprit de la terre avant de labourer, on lève l'interdit qui pèse sur le sol.

Cette théorie est ingénieuse ; comme toutes les théories, elle pèche sans doute par excès de rigueur ; de l'existence de ces croyances et rites magiques à une époque très ancienne — ils subsistent d'ailleurs encore, ils subsisteront peut-être toujours avec des nuances diverses, —

on ne saurait conclure qu'aucune autre conception de la prière et du sacrifice n'ait existé en même temps ; il ne semble pas qu'il soit besoin d'un long travail et de siècles accumulés pour que l'homme en vienne à honorer, à prier un dieu bienfaisant et secourable ; c'est une idée fort simple, qui paraît toute naturelle et qui peut passer pour « primitive » aussi légitimement que les complications de la magie. Les résultats auxquels ont abouti les enquêtes sur certaines « formes élémentaires » du sentiment religieux et en particulier ce que nous dirons d'Eleusis, ne signifient nullement qu'en toutes circonstances une religion supérieure soit sortie d'une religion inférieure et, par exemple, que toujours les dieux humains aient succédé à des dieux animaux, à des puissances magiques sans aspect défini (1). Un préjugé trop fréquent applique intégralement l'hypothèse évolutionniste à l'histoire des religions ; on veut même que cette évolution ait été rectiligne ou du moins toujours ascendante, que le plus complexe vienne toujours du plus simple et, ce qui est plus falla-

(1) M. Dussaud (*Les civilisations préhelléniques*, 2e éd., p. 362 sq.) montre l'existence en Grèce de l'anthropomorphisme à l'époque la plus reculée à laquelle nous puissions parvenir.

cieux encore, que celui-ci explique entièrement celui-là ; on croit avoir tout fait quand on a trouvé ce qu'on regarde comme le point de départ, un phénomène d'une pauvreté insigne, d'autant plus précieux qu'il est plus indigent et dont les plus riches développements seraient issus d'une façon quasi automatique (1). C'est pourtant cet enrichissement dont il y aurait lieu surtout de rendre raison. Il se cache sous cette méthode une théorie philosophique *a priori*, beaucoup trop simple elle-même et très contestable, qui dépasse singulièrement l'étude des phénomènes (2). En histoire, il faut se garder soigneusement d'énoncer de telles lois ; au surplus, le concept même de loi, — assez artificiel, mais qui semble nécessaire pour classer les faits en physique ou en biologie, par exemple, — est-il jamais applicable à cette matière toujours mouvante et jamais fixée qu'est l'histoire?

(1) Cet état d'esprit est frappant dans le dernier livre de Durkheim, et c'est une de ses principales faiblesses.

(2) Cf. les sages remarques, et qui me paraissent impartiales — je ne crois pas d'ailleurs qu'aucun dogme soit engagé ici — du P. Huby dans *Christus*, 2e éd. (Beauchesne), p. 446. Ce petit volume, dû à la collaboration de divers spécialistes, forme une excellente histoire des religions, très précise et très au point, et qui est à recommander.

Ce qui est intéressant, pour la question qui nous occupe, et que d'ailleurs Miss Harrison n'est pas la seule à mettre en lumière, c'est l'importance qu'avait prise à l'époque préhellénique le culte de la terre et, associé à lui, en dérivant immédiatement, le culte de la végétation : beaucoup des dieux qui ont précédé les dieux grecs, — je veux dire dont nous retrouvons le souvenir persistant dans les religions olympiennes et qui même survivent réellement à côté de ces dieux, — étaient des divinités de la terre et de la végétation ; beaucoup de ces cultes anciens, que rien n'a pu faire mourir, étaient des cultes agraires. Les « rites agraires », qu'il est facile d'étudier grâce à des pratiques encore en vigueur non seulement chez les « sauvages », mais en Europe, ne consistent pas seulement dans la levée d'un interdit, dont nous venons de parler, mais peut-être davantage encore dans la captation du « principe de vie », nécessaire pour obtenir la fertilité du sol, la fécondité du bétail ou l'abondance de la récolte. Il arrive assez fréquemment que l'on regarde le principe de vie ou l'esprit de la végétation comme incarné dans un objet, dans un être, que l'on détruit ou que l'on tue à la fin de

l'année agricole pour assurer le rajeunissement même de cet esprit (1). Et nous voici, par ce détour qui n'était pas inutile, revenus à Eleusis, dont les divinités et les rites étaient, dans le principe, essentiellement ou même uniquement chthoniens et agraires.

(1) Tel par exemple le rite de brûler la dernière gerbe, où se cache l'esprit de la moisson, ou encore un animal dans lequel, pourchassé, il s'est réfugié ; les cendres qui en proviennent ont une vertu de fécondité ; c'est à la même idée que semble se rattacher le sacrifice du roi vieilli et malade chez certains sauvages ou le meurtre rituel du prêtre de Némi chez les anciens Romains. Sans parler des ouvrages déjà cités de Mannhardt et surtout de Frazer, qui a copieusement développé le sujet, on trouvera un résumé de la question dans Dussaud, *Introduction à l'histoire des religions*, Paris 1914, p. 147 sq. J'en profite pour dire un mot de ce petit livre qui est intéressant et qui présente, comme on dit, « les dernières théories » en histoire des religions ; l'auteur est un savant fort distingué, mais son défaut est celui de beaucoup de spécialistes en la matière, il simplifie et généralise parfois un peu trop ; il a toujours, plus ou moins, le souci de ramener toutes les religions à l'unité, unité d'ailleurs un peu factice et assez pauvre. Par exemple, il n'est pas besoin d'être catholique pour hésiter à voir dans le *Memorare* une formule de contrainte quasi magique apparentée à des pratiques toutes sauvages (p. 192), ou dans l'interdiction, récemment abolie, de mélanger au même repas viande et poisson pendant le Carême un ancien « tabou de mélange » (p. 257) : il ne suffit pas de comparer des usages pris un peu partout, — car enfin tout peut se comparer, — il faut établir historiquement un vrai rapport de descendance ; ces rapprochements hâtifs, trop fréquents aujourd'hui, contribuent un peu à discréditer la « méthode comparative ».

Et les mystères proprement dits? Les mystères aussi — à l'origine — étaient agraires (1). On sait d'ailleurs que les mystères d'Eleusis n'étaient pas les seuls qui existassent en Grèce. Il faut mettre à part les mystères d'Isis ou de Mithra (2) et d'autres encore, importés de l'Egypte et surtout de l'Asie, puis modifiés, mêlés d'éléments divers, et répandus, à l'époque romaine, dans tout le monde civilisé ; leur vogue fut grande, et leur influence ; ils répondaient au besoin d'esprits tourmentés et un peu désorientés, et à cette « inquiétude religieuse » qui cherchait un peu partout sa pâture, quitte à se contenter de viande creuse. Leur caractère nettement étranger

(1) Pour l'application à la religion éleusinienne des théories ethnographiques, on peut citer F.-B. Jevons, *An introduction to the history of religion*, Londres, 1896 ; 2e éd. 1906 ; le chapitre sur Eleusis est une construction ingénieuse et suggestive, encore qu'assez aventureuse (ouvrage à ne pas confondre avec le petit livre du même auteur, *An introduction to the study of comparative religion*, New-York, 1908, où il n'est pas question d'Eleusis). Je rappelle seulement le *Golden Bough* de Frazer (surtout 5e partie, *Spirits of the corn and of the wild*, particulièrement vol. I, ch. II, *Demeter and Persephone*. Cf. vol. II, ch. IX, 2).

(2) Sur les mystères de Mithra, très répandus et qui ont essayé de faire concurrence au christianisme, citons les importants travaux de M. Franz Cumont et en particulier *Les mystères de Mithra*, 3e éd., Bruxelles, 1913.

et leur développement tardif les mettent en dehors de notre sujet. Mais en Grèce propre, — purement helléniques et florissant à l'époque classique, — nous connaissons, par des témoignages assurés, un certain nombre de mystères, et bien d'autres ont dû exister dont il ne subsite pas de traces (1). La plupart de ceux qui sont attestés semblent avoir été placés, comme les mystères éleusiniens, sous le patronage de Déméter et de Korè (2), ou de divinités ana-

(1) Le dernier ouvrage d'ensemble sur les mystères antiques est celui de K. H. E. de Jong, *Das antike Mysterienwesen*, Leyde, 1909. Mais, et je dirai malheureusement, l'auteur, savant distingué, qui s'intéresse surtout aux mystères « tardifs », les considère trop souvent au point de vue des sciences psychiques et des faits extraordinaires, de la psycho-physiologie anormale, question intéressante, non pas question essentielle. Pour l'indication des différents mystères que nous connaissons en Grèce, consulter l'ouvrage de Nilsson, *Griechische Feste*..., Leipzig, 1906, précieux répertoire des fêtes grecques en dehors de l'Attique.

(2) Et en général ils passaient pour issus d'Eleusis ; l'éclat des Grands Mystères incitait d'ailleurs les prêtres et les clans intéressés à revendiquer une telle origine. D'où certaines histoires de fondations mythiques rapportées par Pausanias (en particulier pour des cultes péloponésiens) : cf. sur ces « filiales d'Eleusis », Farnell, *Cults of gr. states*, III, p. 198 sq. ; et Nilsson, *Griech. Feste*, chap. sur Déméter et Korè-Perséphone (où sont réunis toutes les fêtes et mystères consacrés à ces divinités en dehors de l'Attique). Je crois d'ailleurs qu'il faut être ici plus prudent encore qu'en d'autres circonstances : les

logues et moins célèbres ; tels sont, dans le Péloponèse, les curieux mystères d'Andanie et ceux de plusieurs localités arcadiennes ; d'autres semblent se réclamer de protecteurs différents, comme les mystères, fort célèbres, de Samothrace, consacrés à Hécate ou aux Cabires : Déméter et Korè y jouaient d'ailleurs un rôle, sous d'autres vocables ; ces mystères, aujourd'hui mal connus, mais considérés dans l'antiquité comme très efficaces, qui paraissent avoir voulu et parfois réussi en partie à concurrencer les Grands Mystères, devaient présenter

vraies « filiales » d'Eleusis me paraissent rares, — je veux dire les mystères établis un beau jour, à dessein, tout neufs, sur le modèle des mystères éleusiniens. (Une cité jeune, comme Alexandrie, institue d'ailleurs une procession du *calathos*, connue par l'hymne à Déméter de Callimaque, qui n'est pas une imitation proprement dite des mystères d'Eleusis, mais une sorte de dérivation.) Ce qui est certain, c'est qu'Eleusis exerça une influence sur des mystères déjà existants, et que parfois on essaya de réformer ceux-ci à son image ; rien n'est plus naturel, et c'est ce qui explique les noms d'Eleusina, de Déméter Eleusinia, qu'on rencontre en dehors de l'Attique (à moins, ce qui a été soutenu, que ce ne soit l'épithète même, l'épithète préhistorique de la déesse, *Eleusinia*, répandue dans divers lieux de la Grèce, qui ait primitivement donné son nom au bourg d'Eleusis ; toutefois ce paradoxe, d'ailleurs ingénieux, manque de preuves solides). Mais dans les mystères même qui ont subi l'influence d'Eleusis ou qui s'en réclament, et sur lesquels nous avons d'aventure quelques détails précis, nous trouvons des éléments « autochthones » ou irréductibles à cette influence.

des analogies avec ceux-ci en ce qui concerne les rites d'initiation et même la mythologie (1). Mais, encore que le nom de Déméter indique nettement des préoccupations agraires, la divinité ici n'importe pas essentiellement, du moins la divinité récente qui s'est approprié l'ancien culte (2). En Attique même, à Phlya, le clan des Lycomides possédait ses mystères particuliers (avec une salle d'initiation), qu'ils prétendaient être plus anciens que ceux d'Eleusis et dont les divinités étaient chthoniennes (3). La connaissance des rites agraires, l'usage des secrets magiques destinés à s'assurer les « biens de la terre » ne sont pas, sans doute, le seul objet des mystères, même chez les peuples très primitifs, chez les « sauvages » d'aujourd'hui : car ils ont aussi leurs « mystères » (par exemple, en Australie centrale, la cérémonie de l'intichiuma, bien connue des historiens de la religion) ; ceux-ci se rap-

(1) Sur les mystères de Samothrace, cf. Otto Rubensohn, *Die Mysterien-heiligtümer in Eleusis und Samothrake* (Berlin, 1892), p. 125-193, et Roscher, *Ausf. Lexikon...* II, s. v. *Megaloi Theoi* (Bloch).

(2) Les mystères, dit Miss Harrison (*Prolegomena*², p. II), semblent avoir été complètement étrangers à la religion olympienne.

(3) Sur les Lycomides et leurs mystères, voir J. Toepffer, *Attische Genealogie*, Berlin, 1889, p. 208 sq.

portent très souvent à l'initiation des adolescents et à divers « rites de passage », comme on dit, qui marquent la transition d'un âge ou d'une situation sociale à une autre (1) ; il a dû en être de même dans la Grèce préhistorique (2) ; mais ce que nous y discernons, c'est principalement les survivances d'une sorte de magie agraire. Avant tout d'ailleurs ces mystères primitifs sont proprement *magiques* (3) et leur valeur religieuse ou morale semble à peu près nulle. Pour Miss Harrison, ils consistent essentiellement dans l'acte de manier ou de manger certains objets sacrés ou doués de propriétés redoutables, après qu'on a subi la purification rituelle indispensable ; autrement dit, « la partie principale du mystère est la levée d'un

(1) Étudiés par A. Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, 1909 (partic., p. 93 sq.).

(2) On a voulu en voir des survivances à Eleusis ; mais il n'y a pas d'analogie entre l'initiation, chez certains sauvages, d'une classe de jeunes gens tout entière, — à laquelle Lang, par exemple, fait allusion, — et l'initiation d'Eleusis ; et M. Foucart (p. 118) a raison de rejeter cette théorie.

(3) Je dois dire que j'emploie ici, et dans tout ce travail, les mots *magie* et *magique* en un sens assez large, qui ne serait pas admis de beaucoup d'ethnologues ou d'historiens de la religion ; mais je crois aussi que l'on rétrécit trop souvent à l'excès et que l'on fausse la signification de ces termes.

tabou » (1), définition qui risque d'être trop étroite, mais qui marque le caractère magique de l'opération.

L'idée de secret est ordinairement associée à celle de mystère ; l'étymologie courante met d'ailleurs ce mot en connexion avec un terme qui signifie se taire, et M. Farnell, par exemple, définit tout simplement le mystère *a secret worship*, un culte secret. Miss Harrison pense au contraire que le secret n'est aucunement essentiel à la définition du mystère et elle propose une étymologie nouvelle, où ce mot prendrait le sens de « purifier d'une souillure » : par le mystère on débarrasse de l'interdiction la chose qu'on veut manger ou dont on veut se servir (par exemple, selon l'auteur, les premiers fruits de la saison qui sont « taboués » et qu'on « délivre » par l'offrande rituelle des prémices) ; mais il n'y a pas de secret à garder, ou du moins le secret n'est pas indispensable pour qu'il y ait mystère. Ainsi les Crétois se vantaient d'avoir des mystères ouverts à tout le monde et nullement ésotériques (2) ; or la Crète fut peut-être le lieu d'élection des mystères pré-

(1) *Prolegomena* [2], p. IX.
(2) Diodore de Sicile, V, 77.

helléniques et l'endroit d'où ils furent en grande partie importés en Grèce... Quoi qu'il en soit, les mystères tels que nous les connaissons à l'époque classique, — et sauf les mystères crétois (1), — comportent toujours le secret. Je croirais volontiers que, dans un grand nombre de cas, il s'agit primitivement de rites magiques, considérés comme très efficaces, qui sont la propriété d'un clan ou même qui ne sont bien connus que par quelques membres du clan ; la cérémonie de l'initiation les révèle à quelques élus en même temps qu'elle leur donne la possibilité de les pratiquer ; la notion du tabou peut d'ailleurs subsister dans cette hypothèse. Je ne sais si, en étudiant la religion primitive des Grecs, on prête toujours assez d'attention à cette organisation en clans (c'est le *génos* attique) et si, d'autre part, en étudiant l'origine des clans on tient toujours assez compte du point de vue religieux .En tout cas, les mystères d'Eleusis appartiennent bien à certains *génê*, peut-être dans le principe à un seul *génos* qui dut ensuite partager avec d'autres son privilège. Et nous avons

(1) D'ailleurs, des savants, comme M. Farnell, rejettent le témoignage de Diodore qui contrarie leur opinion. Il n'est pas nécessaire d'aller jusque-là.

vu que les Lycomides de Phlya possédaient aussi leurs mystères. On en trouverait facilement des exemples ailleurs. Au reste, chacun des *génê* attiques a son culte propre, — ce qui n'est pas pour surprendre, un culte commun étant le lien de toute association antique, — et c'est un culte qu'on regarde comme très ancien, très particulier, très différent des voisins ; il comporte certains rites spéciaux, certaines pratiques « efficaces », en un mot des secrets de famille jalousement gardés ; les noms mêmes de plusieurs clans, — quand ils ne laissent pas soupçonner quelque légende relative à une descendance animale et, sinon du totémisme pur, du moins quelque chose d'assez analogue, — semblent indiquer une sorte de spécialisation dans la religion ou la magie. Mais, il faut l'avouer, c'est une hypothèse, — que j'espère, non pas démontrer — le pourrait-on jamais? — en tout cas développer ailleurs (1).

(1) Peut-être y a-t-il dans les mystères, dès l'origine, un autre élément, assez important, la danse rituelle, une sorte de pantomime qui, en d'autres cultes que celui d'Eleusis, a pu se développer en drame religieux et jouer son rôle dans la formation du théâtre grec ; ces danses, qui sont fréquentes chez les sauvages, ont un but très pratique ; on mime ou on symbolise les événements que l'on désire qui s'accomplissent et on croit exercer

Les mystères d'Eleusis ne sont donc pas un phénomène isolé dans la Grèce classique et ils prennent place dans toute une série d'actes cultuels. Mais à certains égards ils en diffèrent. Leur originalité, c'est de joindre aux rites agraires des espérances relatives à la vie future et peut-être, c'est l'opinion de M. Foucart et je le crois volontiers, d'enseigner des sortes de recettes ou de formules pour se diriger sûrement au milieu des périls d'outre-tombe. Il est possible que ce soit faute de documents, mais les autres mystères ne nous montrent rien de semblable, j'entends les mystères d'origine ancienne, et par exemple je ne parle pas de l'orphisme, religion tout orientée vers le « salut » et les espoirs d'outre-tombe, dont l'influence fut considérable depuis le VIe siècle jusqu'à la fin du paganisme, mais religion savante et religion privée, qui nulle part ne devint culte d'État, nulle part ne fut officiellement patronnée par une cité grecque. Cet aspect si original des

ainsi une influence contraignante sur les forces naturelles ; ces pantomimes peuvent donc faire partie d'un culte agraire. Lucien nous dit que, de son temps encore, on ne voyait point de mystères sans quelques danses (*De Saltatione*, 15). Sur ces danses ou pantomimes agraires, cf. Frazer, *Spirits of the corn and of the wild*, 2 vol. Londres, 1912 (5e partie du *Golden Bough*[3]), I, ch. III.

mystères éleusiniens n'est certes pas niable. Autrefois les archéologues ne voyaient même que celui-là. Aujourd'hui les historiens de la religion, sans le nier bien entendu, semblent pourtant ne s'intéresser qu'à l'autre aspect. Néanmoins l'un et l'autre coexistent. Mais il n'est pas extrêmement facile d'expliquer leur double présence, leurs rapports et la similitude ou la différence de leurs origines. Nous nous en occuperons un peu plus loin et nous tâcherons de donner à ces préoccupations supraterrestres la place et le rôle qui leur conviennent.

CHAPITRE II

LES PETITS MYSTÈRES D'AGRA
LES GRANDS MYSTÈRES : PARTIE NON SECRÈTE

La préparation des candidats à l'initiation et les rites d'Agra.

La première procession des objets sacrés. — Les cérémonies dans Athènes. — La course à la mer et le sacrifice du porc. — La grande procession et le retour des objets sacrés à Eleusis.

Les survivances de la religion primitive dans ces diverses cérémonies.

Il nous faut maintenant jeter un coup d'œil sur le rituel d'Eleusis et indiquer la suite des cérémonies (1). Dans les fêtes, telles du moins

(1) Il y a des contestations entre les savants sur des points particuliers, sur l'exact emploi du temps pendant les fêtes et sur la place de certaines cérémonies ; mais les grandes lignes en sont fixées, et pour qui ne veut voir que l'ensemble, le calendrier même en est assuré. L'historien attitré des fêtes attiques, Aug. Mommsen, qui est parfois en désaccord avec M. Foucart pour le détail, donne cependant un tableau général qui concorde assez avec le sien (*Feste der Stadt Athen im Altertum*, Leipzig, 1898, partic. p. 244-245). Le calendrier s'établit surtout grâce à une

qu'elles se présentent à l'époque classique, tout semble ordonné à l'initiation des mystes et par suite au bonheur que cette initiation leur procurera dans la vie future; mais sans doute n'en a-t-il pas toujours été ainsi ; l'élément ancien, le rite destiné à agir directement sur la fécondité du sol, dont il reste d'ailleurs des traces nombreuses, ne semble avoir que peu à peu cédé la place à d'autres soucis, à l'initiation qui assurera le bonheur d'outre-tombe et qui visiblement finit par passer au premier plan, du moins dans l'esprit des initiés.

Il existe d'abord une sorte de « préparation éloignée » des candidats, au cours des *Petits Mystères*, que l'on célébrait dans un faubourg d'Athènes, à Agra, au mois d'Anthestérion (janvier-février). Ces mystères, nous dit un scoliaste (1), avaient été institués pour assurer l'initiation d'Héraklès, désireux de participer à la religion d'Eleusis, et par conséquent ils étaient plus récents que les Grands Mystères. On peut tenir en effet pour à peu près certain qu'ils ont été

inscription d'époque tardive (début du IIIe siècle ap. J.-C.) mais qui conserve ou mieux restaure en leur rigueur des pratiques plus anciennes (*Inscr. Graecae*, III, 5).

(1) Schol. ad Aristoph. *Plut.*, 845.

fondés à l'imitation et sans doute en concurrence d'Eleusis, avant la réunion de cette ville à l'Attique ; après la réunion ils ont été agrégés à Eleusis et ont pu se charger de nouveaux éléments. Ils semblent avoir été consacrés particulièrement, sinon même uniquement, à Korè, comme l'indique la scolie que nous venons de citer et que M. Foucart récuse trop facilement. Une curieuse plaque de terre cuite, le « pinax de Nannion », qui commémore la double initiation de cette femme — peut-être une courtisane connue — à Agra et à Eleusis, est un témoignage précieux à cet égard et semble manifester le rôle que jouait Korè dans les Petits Mystères (1). Il est vrai qu'un tel document n'est peut-être pas décisif ; on abuse des bas-reliefs ou des vases peints et on leur fait tenir des discours subtils auxquels leurs auteurs sans doute n'ont guère songé. Le même monument corrobore un texte sur le rôle de Dionysos,— un dieu récent, dont la

(1) *Journal intern. d'archéologie mumismatique*, 1901, pl. I, — avec un pénétrant commentaire de M. Svoronos, qui n'est pas le premier, mais sans doute le plus exact et le plus ingénieux interprète de ce petit monument. Reproduit et discuté dans Farnell, *op. cit.*, pl. XVI et p. 241 sq., et Miss Harrison, *Prolegomena*[2], p. 557 sq., fig. 158. Au point de vue artistique, le pinax (fin du v[e] siècle) est d'ailleurs médiocre.

venue est fort postérieure à celle des grands Olympiens, — dans les mystères d'Agra. D'après ce texte, M. Foucart juge, non sans raison, qu'on représentait une sorte de drame liturgique où l'on aurait mis en scène une partie de la légende dionysiaque. On ne sait d'ailleurs que fort peu de chose, et rien de très précis, sur les fêtes d'Agra (1).

Ce qui est certain, c'est qu'on y procédait à une première série de purifications et à l'instruction des futurs initiés. Primitivement la préparation des candidats était confiée au seul hiérophante (le prêtre suprême d'Eleusis) ; plus tard, comme le nombre des mystes augmentait sans cesse, elle fut confiée à des « mystagogues », choisis dans les familles sacrées des Eumolpides et des Kéryces. L'enseignement qu'on y donnait n'avait sans doute rien de moral ou de philosophique ; nous avons déjà noté, à l'encontre de certaines théories, que la religion d'Eleusis ne montrait pas des préoccupations fort élevées (2) ;

(1) M. Foucart, qui dans son livre s'attache surtout aux Grands Mystères, en parle assez brièvement (p. 297-299) ; la question est traitée plus longuement et minutieusement dans Mommsen, *Feste*, p. 405-421.

(2) M. Salomon Reinach, dans l'étude déjà citée (*Rev. arch.*, juillet-octobre 1919, p. 191-196), croit devoir réagir contre cette

issue, comme je le crois, de la magie et d'un culte agraire fort peu « spirituel », cette religion en avait conservé l'esprit, même quand il s'agissait des espérances d'outre-tombe, et elle se confinait principalement dans l'accomplissement scrupuleux des rites transmis par la tradition et regardés comme efficaces ; c'est ce rituel assez compliqué, ou du moins difficile à pratiquer, — car la moindre erreur de détail aurait compromis tout l'ensemble, selon une conception courante dans les religions « magiques » (1), — que l'on devait *avant tout* (sinon exclusive-

opinion et, sans aller certes jusqu'aux illusions qui avaient cours autrefois, enclôt dans cet enseignement une partie morale et peut-être même « philosophique » assez importante: en général, le savant auteur attribue aux Mystères d'Eleusis une portée morale plus grande que nous ne le faisons dans le cours de ce travail. D'ailleurs il faut se garder aussi d'aller trop loin dans la thèse inverse. Tout est nuances.

(1) C'est ainsi que les formules liturgiques devaient être prononcées d'une certaine façon, sur un certain ton ou avec certaines inflexions de voix pour avoir leur plein effet. C'est une croyance et un usage attestés pour l'Egypte. M. Foucart explique, comme ses prédécesseurs, le nom d'Eumolpides par εὖ μέλπεσθαι, étymologie quasi évidente, et il traduit, non pas simplement « ceux qui chantent bien », mais plus précisément « ceux qui récitent (ou modulent) avec l'intonation juste » (cf. p. 149 sq.). Ici l'analogie avec l'Egypte, sinon l'origine égyptienne, est assez nette. On connaît au surplus les théories (particulièrement celles de J. Combarieu, d'ailleurs trop systématiques) sur les origines magiques de l'art musical.

ent) faire connaître aux mystes. Comme le
marque M. Foucart, les mystagogues veil-
ient sans doute à l'observance de certains
ûnes et de certaines prohibitions qui étaient
nposées aux initiés (il en allait de même avant
pendant l'initiation des Grands Mystères) ; si
jeûne est rare, l'interdiction de certains ali-
ents est fréquente dans les cultes grecs (et d'ail-
urs est loin de leur être particulière) ; les
iteurs anciens et les inscriptions placées dans
s temples nous en ont conservé de nombreux et
ntiques exemples. Mais ni ce jeûne ni cette
ostinence n'étaient inspirés par des motifs ana-
gues à ceux que le christianisme nous a rendus
miliers ; c'est un de ces cas, si fréquents dans
histoire des religions, où des ressemblances
xtérieures dissimulent des idées non pas seule-
ient différentes, mais opposées. Il n'y a pas
race d'ascétisme à Eleusis, et je crains qu'il ne
iille voir ici de simples « tabous »,... en tout
as, des interdictions rituelles de la même caté-
orie que les tabous polynésiens. L'explication
ar la légende, — je veux dire l'intention d'hono-
er, en imitant ses actes, la déesse qui se priva de
nanger dans sa douleur d'avoir perdu Korè, la
éfense de goûter à la grenade parce que ce fruit

avait été fatal à Perséphone, et celle d'absorber d'autres aliments soit parce qu'ils répugnent à Déméter, soit parce qu'ils sont sous sa protection, — explication déjà ébauchée par les auteurs anciens, ne me semble pas satisfaisante (1). Ici comme ailleurs, la légende est postérieure au rite et cherche à en rendre raison ; le rite ne copie pas la légende. Au surplus les jeûnes et les interdictions d'aliments se retrouvent dans les autres religions agraires, en des contrées fort diverses, et ils ont pour but, comme la continence, souvent imposée dans ces cultes, d'assurer par « magie sympathique » la fécondité de la terre. Manquer à ces prescriptions, pendant une certaine période qui précédait l'initiation, c'était se rendre impur et s'exposer à ne pas être admis. D'autres «fautes», bien entendu, à Eleusis comme dans les cultes les plus différents, entraînaient aussi l'impureté rituelle ; on a dressé des listes rassemblant les cas d'impureté connus en Grèce ; l'un des plus fréquents est le contact avec un mort ou l'action de ver-

(1) M. Salomon Reinach (art. cité, p. 173-182) rejette aussi cette théorie, mais il pense que les mystagogues donnaient aux candidats des explications légendaires (et par suite relativement récentes) des interdictions, ces légendes d'ailleurs étant différentes de celles que connaissait le vulgaire.

ser le sang (ainsi Héraklès, ayant tué les Centaures, dut se purifier, selon la légende, avant de pouvoir être initié), — souillure tout extérieure, indépendante des dispositions morales (1), identique selon que le meurtre est volontaire ou involontaire, criminel ou légitime, et qui s'efface d'une façon toute matérielle aussi, sans aucune exigence de « contrition » ; cette notion, presque universellement répandue, est, comme on le voit, fort distincte de la notion de péché telle que l'entend le christianisme — c'est-à-dire infraction à la loi morale, coupable seulement quand la volonté l'a sanctionnée, outrage gratuit fait à Dieu, ou encore, pour en donner la conception la plus élevée, réponse négative opposée à l'appel de l'amour divin. Cependant certains théoriciens prétendent faire sortir, par voie d'évolution; l'idée de péché au sens moral de la notion d'impureté « magique », qui l'aurait toujours précédée, qui seule serait vraiment primitive. Mais je doute fort qu'aucun mécanisme, surtout dans le domaine religieux, puisse tirer d'un

(1) Opinion différente (en ce qui concerne Eleusis, mais non au regard de l'origine de ces cas d'impureté) dans S. Reinach, *loc. cit.*

concept le concept opposé, et je croirais volontiers que les deux idées ont pu coexister dès l'origine, — ne se coudoient-elles pas encore ? — l'une prévalant sans doute ou voilant l'autre.

Six mois après les fêtes d'Agra, le 13 du mois Boédromion, c'est-à-dire vers la fin d'août, commençaient les *Grands Mystères* (1), qui devaient durer jusqu'au 23. Ils s'ouvraient par une sorte de procession. Le 13, les éphèbes (jeunes gens accomplissant une période d'instruction que l'on peut comparer, mais non pas fort exactement, à notre service militaire) arrivaient à Eleusis pour former le cortège des objets sacrés ou *hiéra*, qu'on transportait solennellement à Athènes, d'où l'on devait ensuite les ramener à Eleusis (2). C'étaient les prêtresses de Déméter et Korè (il semble,

(1) C'est le nom qu'il faut donner à *l'ensemble* de ces fêtes, comme l'a bien montré M. Foucart dans un mémoire antérieur et dans son livre (p. 143 sq.). Le nom d'*Eleusinia*, qu'on leur donne parfois, désigne en réalité une autre fête avec des jeux publics, qui en forment la partie principale, mais sans « mystères » ; les Eleusinia, que M. Foucart considère comme très anciens, avaient lieu avant les Grands Mystères, peut-être dans le mois qui les précédait. Cf. les ingénieuses remarques de Rutgers van d. Loeff, *De ludis eleusiniis*, Leyde, 1903, p. 74-100 (ch. II).

(2) La participation des éphèbes à cette cérémonie ne peut remonter à une époque très ancienne. L'éphébie n'est pas men-

comme nous le verrons plus loin, que les sacerdoces féminins représentent l'état le plus ancien du culte à Eleusis) qui étaient chargées de cette importante fonction. Les *hiéra* sont un élément essentiel des mystères. Si l'on se rappelle la théorie de Miss Harrison et d'autres auteurs sur les mystères, on comprendra mieux leur rôle ; la « révélation » qu'on faisait aux initiés et la faculté de les « manier » pouvaient constituer primitivement la partie principale du rituel. On a beaucoup discuté sur la nature de ces hiéra qui naturellement restaient voilés pendant le trajet. Il est possible, comme l'admettent M. Foucart, M. Farnell et d'autres savants, qu'ils aient compris certaines statues de culte très anciennes et d'une technique grossière, de ces *agalmata* sans art, de ces *xoana* qu'on vénérait en de nombreux sanctuaires. Mais on peut croire que ces statues ne formaient pas l'élément primitif des hiéra ; la statuaire, même rudimentaire, indique une civilisation relati-

tionnée dans les inscriptions et les textes littéraires avant l'année 334-3 av. J.-C. (*Inscr. Gr.*, II, 5, 563b) et beaucoup de savants admettent qu'effectivement son institution remonte à peu près à cette époque (cf. Wilamowitz v. Moellendorf, *Aristoteles und Athen*, I, p. 193). Toutefois il n'est pas impossible que l'éphébie ait existé auparavant et peut-être déjà au ve siècle.

vement développée, — nous savons qu'en Grèce elle ne remonte pas fort loin, — et le culte de dieux personnels et bien distincts, qu'elle suppose, n'existait pas au début, du moins dans la religion agraire ; les hiéra primitifs, conservés par la tradition, devaient être des objets plus simples et plus purement « magiques » (1).

Il va sans dire que cette procession ou ce voyage (car Eleusis est située à vingt-deux kilomètres d'Athènes par la route actuelle, qui suit presque constamment la voie antique) (2) n'est pas extrêmement ancien comme élément du culte, n'ayant pu être institué qu'après la réunion des deux villes. Mais il comportait de très vieux rites, antérieurs à son institution, et qu'on a dû déplacer.

Arrivés à Athènes, les hiéra étaient hébergés (après une cérémonie spéciale de réception aux portes de la ville) dans un sanctuaire appelé

(1) Cf. Harrison, *op. cit.*, p. 157.

(2) On se rappelle la brillante description du paysage entre Eleusis et Athènes dans l'*Itinéraire* de Chateaubriand. Description moins poétique, mais plus précise, de M. Foucart, p. 331-336 sq. Cf. aussi le *Guide de Grèce* de M. Fougères. L'ouvrage de Lenormant, *Monographie de la voie sacrée éleusisienne* (Paris, 1864), savant, touffu et aventureux, est vieilli, mais toujours intéressant.

l'Eleusinion, dont on a recherché l'emplacement au cours de fouilles toutes récentes sans arriver à des résultats absolument certains.

Le 15, commençait la fête proprement dite. On convoquait les mystes au portique du Pœcile (c'est ce qu'on appelait l'*agyrma* ou rassemblement), et les prêtres d'Eleusis, sans doute par l'intermédiaire du *hiérokèryx*, le héraut sacré, l'un des principaux dignitaires du culte, prononçaient l'interdiction solennelle ou *prorrèsis*, contre les candidats que certaines raisons excluaient des mystères. Nous sommes très mal renseignés sur les cas d'exclusion : quelques allusions dans les auteurs chrétiens et une parodie racontée par le grand railleur qu'était Lucien ne nous éclairent que fort peu. En tout cas nous ne pouvons guère trouver d'interdiction pour des fautes proprement morales ; des développements tardifs ont pu, il est vrai, se glisser dans le formulaire, mais le conservatisme religieux des Athéniens empêcha sans doute qu'ils fussent très nombreux. On sait que Néron fut exclu — ou n'osa se présenter aux

Mystères (1) — après le meurtre de sa mère : y eut-il là une question d'opposition politique, comme on l'a pensé ? Faut-il faire honneur au sacerdoce éleusinien de son indépendance? Le fait matériel d'avoir versé le sang (criminellement ou non), qui était un cas d'exclusion prévu, doit-il simplement être invoqué ici? L'anecdote, toute célèbre qu'elle soit, reste assez obscure et il est difficile de rien décider. — Il n'y avait surtout aucune profession de foi dogmatique et aucun *Credo* à réciter, aucun « catéchisme » à méditer. — Il s'agissait donc principalement d'impuretés extérieures et rituelles. Nous savons qu'étaient exclus ceux dont les mains étaient souillées, c'est-à-dire les meurtriers qui ne s'étaient pas purifiés, qu'ils fussent d'ailleurs coupables ou non, parce que le sang répandu constituait à lui seul, nous l'avons dit, un état d'impureté. Exclus aussi, les candidats dont la voix n'était pas « intelligible »; M. Foucart a sans doute raison, encore qu'on l'ait contesté, de ne pas comprendre dans cette catégorie les étrangers ou les « barbares » inca-

(1) Suétone, *Nero*, XXXIV.

pables de parler le grec, mais d'y voir simplement les gens qui ne pouvaient prononcer les formules consacrées d'une façon nette et peut-être dans le *ton* exigé.

Le lendemain prenait place un rite de purification extrêmement curieux. Chaque myste, entraînant avec lui un porc plus ou moins docile, *courait* selon l'expression grecque, ou du moins marchait assez vite et non pas processionnellement, jusqu'à la mer où il se baignait avec son animal, sorte de « bouc émissaire » chargé des impuretés humaines (1). Ce bain singulier avait lieu sans doute à Phalère, qui est l'endroit du rivage le plus proche d'Athènes, mais n'en est pas moins distant de quelque dix kilomètres. Nous sommes ici en présence d'une cérémonie fort ancienne, dont vraisemblablement les contemporains de Périclès ne comprenaient plus le sens exact et

(1) On n'ignore pas que cette conception est très répandue dans les religions « primitives » ; c'est un élément essentiel des cultes magiques et rien en soi n'est plus « magique ». On en trouve d'assez nombreux exemples en Grèce, où le « bouc émissaire » est parfois un homme ; tel est le célèbre et curieux « pharmakos » de la fête des Thargélia (une fête agraire, très ancienne) à Athènes ; il y a peut-être là des souvenirs de sacrifices humains. Cf. sur l'ensemble de la question Sir J. Frazer, *The scapegoat*, Londres, 1913 (6e partie du *Golden Bough*[3]).

la signification toute magique. Il est intéressant de noter que la ville d'Eleusis, quand elle battit monnaie pendant une partie du IVe siècle, choisit un porc pour décorer le droit de ses pièces de bronze (1) ; ce petit fait montre l'importance de ce rite, qui donnait son nom à la journée du 16 Boédromion : c'était l'ἅλαδε μύσται, c'est-à-dire : « Mystes, à la mer », sorte de commandement liturgique que sans doute les prêtres adressaient aux mystes.

Les deux jours suivants étaient consacrés à une fête spéciale qui n'a rien à faire avec les mystères proprement dits et qui est une « interpolation » récente : les *Epidauria* (ou Asclépiéia), célébrés en l'honneur d'Asclépios (Esculape). Le grand guérisseur d'Epidaure fut introduit dans Athènes pendant la seconde moitié du Ve siècle av. J.-C., à la suite d'une peste que les dieux-médecins de la cité n'avaient pu conjurer. Ces réceptions de dieux, assez fréquentes dans la religion grecque, en forment un des traits les plus curieux. On racontait d'ailleurs qu'Asclépios, à son arrivée, n'ayant pas encore de sanctuaire préparé

(1) Cf. Harrison, *op. cit.*, p. 153, fig. 13.

dans la ville, avait reçu l'hospitalité du poète Sophocle ; mais des inscriptions découvertes dans l'Asclépiéion d'Athènes nous apprennent qu'un certain Télémachos contestait cet honneur à Sophocle, et se l'attribuait à lui-même (1). Une phrase trop concise d'Aristote dans la *République des Athéniens* (2) semble indiquer que, pendant la durée des Epidauria, les mystes restaient confinés chez eux en une sorte de « retraite » préparatoire ; telle est du moins l'interprétation de M. Foucart ; mais, selon M. Farnell (3), le texte signifie simplement que « les mystes ne partaient pas encore pour Eleusis », explication séduisante, car, les prêtres d'Eleusis jouant un rôle important dans les Epidauria, on ne voit pas pourquoi les mystes n'y auraient pas assisté ; toutefois il paraît assez difficile de traduire ainsi la phrase d'Aristote. En tout cas on profita de ces deux jours pour établir une seconde purification destinée aux mystes qui n'avaient pu être présents dès l'ouverture des fêtes ; on créa naturellement une légende

(1) *Inscr. Gr.*, II, 1649, cf. 1442 et 1650.
(2) Ch. LVI, 4.
(3) *Op. cit.*, p. 171.

pour rendre raison de cette cérémonie : Asclépios serait arrivé en retard aux Mystères et on aurait institué en sa faveur cette purification supplémentaire ; c'est, on le voit, le même type de légende qui servait à expliquer les mystères d'Agra.

La procession qui ramenait les *hiéra* et conduisait les mystes à Eleusis était des plus magnifiques. Le long cortège, précédé par les prêtres et les prêtresses portant les objets sacrés, comprenant tous les hauts fonctionnaires d'Athènes, la garde d'honneur formée par les éphèbes, la théorie des mystes et la foule des curieux, s'avançait avec lenteur et dans un chatoiement de couleurs vives ; du côté religieux, la somptuosité, souvent célébrée, des vêtements liturgiques, les chants, l'ordonnance heureuse de la procession où triomphait le sens artistique des Athéniens, — du coté profane, le luxe que déployaient les particuliers en dépit des lois (1), et la coquetterie

(1) La plus connue est une loi de l'orateur Lycurgue (cf. Plutarque, *Vies des dix orateurs*, *Lycurgue*, XIV) au IVe siècle, qui interdisait aux femmes de se rendre en char à Eleusis ; la femme du législateur aurait d'ailleurs été la première à violer cette loi et son mari n'aurait pas hésité à la faire condamner :

des femmes, dont Aristophane nous a laissé un plaisant témoignage (1), faisaient un spectacle fort brillant. Le programme comportait des stations en divers sanctuaires le long de la Voie Sacrée, et de nombreuses cérémonies. Un auteur grec du IIIe siècle, Polémon, avait consacré à la description de la route et des épisodes qui marquaient la procession tout un ouvrage, malheureusement perdu. Parmi les rites que nous connaissons, il faut citer du moins l'un des plus célèbres et des plus curieux. Au pont du Céphise, humble et illustre torrent tout voisin d'Athènes (2), il y avait

type d'anecdote « morale » fréquent chez les rhéteurs, ce qui peut faire douter de la réalité de cet épisode.

(1) Dans le *Plutus* (1013).

(2) Il existe un autre Céphise, ou Céphise éleusinien ; plusieurs auteurs pensent, non sans quelque fondement, qu'en l'occasion il s'agit de celui-ci ; j'ajouterai que l'antiquité du rite, certainement antérieur à la réunion d'Eleusis et d'Athènes, milite en faveur de cette opinion ; mais l'endroit où se passait le rite a pu changer, comme a changé sans nul doute celui de la purification dans la mer ; et certains textes, dont M. Foucart tire un heureux parti, semblent lui donner raison en faveur du Céphise athénien. On peut discuter aussi sur la date de ces géphyrismes dans le calendrier des fêtes éleusiniennes et les placer par exemple pendant la première procession d'Eleusis à Athènes. — On se rappelle que Chateaubriand but avec piété l'eau du Céphise, comme il le faisait, nous dit-il, de toutes les « rivières célèbres », y compris la Tamise...

entre les fidèles et les assistants un échange de railleries et de plaisanteries grossières, qu'on appelait les « géphyrismes » (1), — ou, peut-être, si l'on en croit un lexicographe, était-ce un seul homme, assis sur le pont, qui était chargé de lancer, au passage de la procession, ces injures traditionnelles. Je ne pense pas qu'on les ait « improvisées » ; c'était un acte rituel et la forme en devait être fixée. Je ne saurais non plus suivre l'opinion de M. Foucart, qui leur dénie toute signification religieuse et y voit simplement « une satisfaction donnée aux instincts démocratiques de la foule » (2). Sans parler du langage fort grossier tenu gravement et traditionnellement par d'honnêtes Athéniennes pendant la fête des Thesmophories, cet usage se rencontre dans bien des religions et particulièrement dans les cultes agraires et le rituel des moissons ; on le retrouve aux fiançailles chez des « primitifs » de nos

(1) Du mot « géphyros », pont. Toepffer (*Att. Gen.*, p. 297) propose une autre étymologie ; le nom devrait son origine au clan des Gephyraioi, venus de Tanagra (qu'on appelait aussi Gephyra) et qui apportèrent en Attique le culte de [Déméter] Gephyraia.

(2) *Op. cit.*, p. 335.

jours (il y a d'ailleurs des analogies entre les rites agraires et les rites matrimoniaux) ; les injures adressées à leur général par les soldats romains au cours du triomphe étaient sans doute originellement de même nature. En ce qui concerne les géphyrismes athéniens, il est possible que leur but ait été de préserver les mystes contre ce qu'on appelle « le mauvais œil », comme le pense M. Farnell ; dans les rites agraires cependant cette pratique est surtout entendue comme exerçant une influence magique sur le sol et sur la végétation.

Quand on était arrivé sur le territoire d'Eleusis, on faisait sans doute station dans chacun des endroits qu'a illustrés la légende, — au milieu de cette plaine Rharia où Triptolème apprit de la déesse à semer le premier blé du monde (1), — devant l'autel marquant l'aire sacrée où il battit

(1) On y célébrait tous les ans un labourage sacré, fête qui avait lieu également à Athènes où elle était le privilège d'un clan particulier, celui des Bouzygai, ou « laboureurs ». Le rite athénien, est indépendant d'Eleusis ; ce sont des pratiques fort anciennes, qui n'ont pas dû être propres à un pays ; Athènes avait d'ailleurs son culte agraire et sa déesse du blé, — identifiée plus tard avec Athéna, — sans doute aussi anciennement qu'Eleusis.

les premières gerbes, — et partout enfin où Déméter avait laissé sa trace.

Cette procession, ou mieux la journée entière du 19 Boédromion, était appelée *Iacchos*, empruntant le nom du dieu qui conduisait le cortège et dont on transportait l'image d'Athènes à Eleusis : car ce *Iacchos*, dont nous dirons plus loin quelques mots, était un dieu athénien, qui pendant plusieurs jours allait être l'hôte d'Eleusis, comme les hiéra l'avaient été d'Athènes ; mais, n'ayant pas de temple propre dans la ville des deux déesses, il était logé dans le sanctuaire de Pluton.

On l'y recevait solennellement après le chant d'un hymne, dont Aristophane, dans ses *Grenouilles*, nous a laissé une libre et magnifique paraphrase (1). Le soir était venu (2). A la lueur des torches, des chœurs de danse se formaient autour du puits Callichoros, le puits où s'était assise la déesse en deuil de sa fille disparue, l'endroit aussi

(1) Vers 324 sq.

(2) Le jour antique commençait avec le coucher du soleil ; on était donc déjà au 20 Boédromion et un acte nouveau du drame commençait.

où les jeunes filles d'Eleusis pour la première fois avaient chanté et dansé en son honneur. Les torches jouaient un grand rôle dans la religion éleusinienne et c'est un des symboles les plus fréquents des mystères sur les monnaies, les vases ou les bas-reliefs ; les initiés portaient des torches ; un des prêtres, le plus important après le hiérophante, s'appelait le porte-flambeau (dadouque) ; Korè partout est représentée avec la torche, qui est son attribut essentiel et suffit à la distinguer. La légende en a donné diverses explications, en particulier les recherches nocturnes de Déméter à la lueur des flambeaux (on observera que, dans ce cas, ce serait la déesse et non sa fille qui devrait les porter) ; mais le rite est antérieur et c'est essentiellement un rite agraire : les flambeaux semblent avoir été destinés à réveiller, à réchauffer les puissances de la terre.

CHAPITRE III

LA PARTIE SECRÈTE DES MYSTÈRES

La cérémonie du kykéon.
Les deux éléments des Mystères : la religion agraire ; la religion de la vie future.
Les drames liturgiques : le rapt de Korè ; le mariage sacré de Zeus et de Déméter.
Les deux degrés de l'initiation et les deux cérémonies nocturnes : les mystes et les époptes. — Un formulaire pour se guider dans l'autre monde.
L'influence égyptienne et l'influence orphique.

Avec l'arrivée à Eleusis s'ouvre la période des initiations et pour nous le jeu des conjectures... Le calendrier devient fort incertain. M. Foucart, ne se dissimulant pas qu'elle est très hypothétique, nous propose cette reconstitution (1) :

Une nuit de repos.

Dans la journée du 20, sacrifice solennel, « peut-être pèlerinages aux lieux consacrés par le souvenir de Déméter », actes rituels divers et mal connus.

(1) *Op. cit*, p. 357 sq.

Dans la nuit du 21 (1) — car les ténèbres sont propices à l'initiation et les nuits sont sacrées à Eleusis, — un premier drame liturgique (légende de Déméter et Korè), puis initiation du premier degré.

Dans la nuit du 22, un second drame liturgique (mariage sacré de Zeus et Déméter), puis initiation du second degré ou époptie.

La journée du 22, ceci est assuré, se distingue par une cérémonie complémentaire, les *Plémochoai*, libation faite en deux vases tournés l'un vers l'Orient et l'autre vers l'Occident, et accompagnée d'une formule rituelle (probablement pour demander — ou plutôt, car ce verbe et l'idée qu'il exprime ne sont pas « magiques », — pour attirer, pour « forcer » la fécondité du sol) (2).

Cette cérémonie ne demande pas d'explication spéciale. Quant aux sacrifices du 20 Boédromion, ils n'ont rien qui les distingue absolument des sacrifices classiques ou, comme

(1) C'est-à-dire dans la nuit qui précède la journée du 21. Voir plus haut p. 80, note 2.

(2) Comme nous avons adopté l'opinion de M. Foucart sur la distinction des Eleusinia et des Grands Mystères, nous n'avons pas à nous occuper des jeux ou concours gymniques et musicaux, attestés pour les Eleusinia, mais qui ne paraissent pas avoir trouvé place dans les Mystères.

dirait Miss Harrison, « olympiens » ; sans doute sont-ils relativement récents à Eleusis. Ce qui nous intéresse particulièrement, c'est de savoir ce qui se passait dans la salle des initiations, dans le *télestérion.*

Les opinions des savants, comme on doit s'y attendre, sont ici fort diverses. Nous n'avons comme sources que des textes assez peu nombreux, et vagues, ou confus, ou tardifs, ou suspects. M. Foucart, avec son habituelle netteté d'esprit, a pourtant réussi à en tirer une exposition fort claire et fort bien ordonnée, encore que nécessairement très conjecturale. Il distingue parfaitement les deux éléments des Mystères : les cérémonies agraires (il dirait plutôt les cérémonies en l'honneur de Déméter) qui sont certainement les plus anciennes — et les cérémonies relatives à la vie d'outre-tombe, l'élément *eschatologique,* qui est plus récent. Au premier se rapportent les deux drames liturgiques que nous avons mentionnés ; au second, les deux degrés de l'initiation, qui devaient occuper deux journées ou deux nuits différentes.

Nous savons en effet, par des témoignages certains (1), que l'initiation comportait deux par-

(1) Principalement Plutarque, *Démétrius,* 26.

ties ; l'initiation du second degré ou époptie n'était conférée qu'après un « stage » d'un an au moins ; le myste, devenu épopte (celui qui a vu), était alors un initié complet. Nous ne savons pas à quelle époque remonte l'institution de l'époptie, c'est-à-dire la distinction entre les deux degrés de l'initiation. En tout cas, elle ne semble pas fort ancienne et, dans les textes qui nous sont restés, il n'en est pas question avant le dernier quart du ve siècle (1). Il est d'ailleurs assez difficile de déterminer ce qui, dans nos sources, concerne certainement soit le premier, soit le second degré.

De même encore, la distinction très nette que

(1) Clément d'Alexandrie, *Strom.* V, 11 (p. 689 Pot.) dans un passage fort célèbre — et ailleurs — semble ignorer la distinction entre les mystes et les époptes. On s'en est étonné, et d'autant plus que, pour un certain nombre de savants, Clément aurait été initié avant sa conversion. On a supposé, d'autre part, qu'il avait puisé toute son information dans les *Phrygioi Logoi* de Diagoras et qu'à l'époque où cet ouvrage avait été composé la séparation n'existait pas encore. J'ajouterai que les allusions de Clément, particulièrement dans *Strom.* V, 11, sont des comparaisons toutes formelles destinées à mieux faire entendre sa doctrine du mysticisme chrétien et qu'on ne doit pas y chercher l'exactitude rigoureuse d'un archéologue. — Cf. sur ces questions de Jong, *Das antike Mysterienwesen*, p. 13 et note 3. — Dans les mystères de Samothrace on distinguait aussi les époptes des initiés du premier degré.

fait M. Foucart entre les deux éléments (agraire et eschatologique) des mystères éleusiniens est sans doute trop rigoureuse, et lui-même ne l'ignore pas. Il est bien probable qu'il y avait dans tous ces rites des mélanges hétérogènes et des infiltrations réciproques. Mais cette élégante construction satisfait l'esprit et met les choses en ordre ; il ne faut rien demander de plus à la science. Et cela vaut beaucoup mieux que de sacrifier l'un des deux aspects, qui sont l'un et l'autre essentiels, soit qu'on mette surtout en lumière l'élément eschatologique, comme on le faisait presque toujours autrefois, soit qu'on s'attache principalement aux rites agraires, comme les ethnologues y sont amenés aujourd'hui par leurs études spéciales. M. Farnell lui-même, qui est un *classic scholar* et qui n'est ethnologue qu'avec modération, semble trop méconnaître le souci de la vie future dans la religion éleusinienne : il ferait volontiers sortir tout l'enthousiasme des mystes et leurs radieuses espérances de l'émotion que leur a donnée la vue des objets sacrés ou la mise en action des légendes, et du sentiment que la déesse désormais les protège. C'est trop « réduire à l'unité ». A vouloir tout expliquer par la religion agraire ou chtho-

nienne (une déesse chthonienne, une déesse « souterraine », devenant d'ailleurs très facilement une déesse des morts et du sombre séjour), on risque de ne plus voir ce qu'il y a de spécifique dans l'eschatologie éleusinienne. Je croirais volontiers pour ma part que ce deuxième élément est, en grande partie du moins, irréductible au premier, qu'il est dû à une « vague » religieuse plus récente et qu'il s'est amalgamé, plus ou moins entièrement, avec l'autre. Mais craignons de tomber dans un excès opposé...

Ces assurances, cette protection pour la vie d'outre-tombe, voilà d'ailleurs ce que les mystes, de plus en plus nombreux, venaient surtout chercher à Eleusis. Les textes des écrivains anciens ne laissent aucun doute à cet égard et nous avons déjà dit comme ils ont célébré magnifiquement le bonheur réservé aux initiés. Citons seulement ce cri enthousiaste d'un dialogue platonicien : « Bien loin maintenant de craindre la mort, j'en ai plutôt un vif désir » (1), et ces vers célèbres dans l'épitaphe d'un hiérophante : « Pour les mortels, la mort non seulement n'est pas un mal, mais elle est un bien (2). »

(1) [Plat.], *Axiochos*, 14.
(2) *Ephéméris arch.*, 1883, p. 81. Cf. Foucart, p. 368.

De telles professions de foi semblent avoir une saveur toute chrétienne. Mais ne soyons pas dupes des mots : c'est un grand dommage pour l'historien de la religion que le langage ne soit pas une pure algèbre et que les mêmes formules traduisent des idées bien différentes. L'espérance que les mystes emportaient d'Eleusis n'était point l'espérance d'une vie infiniment plus haute que la vie présente et de l'union supra-sensible avec Dieu « contemplé face à face », mais d'une existence semblable à celle de la terre, qui serait toute tissée de joies matérielles, exempte de peines et de soucis. Ce qu'on enseignait à Eleusis et qui devait assurer cet enviable destin, ce n'était point une doctrine morale supérieure, le renoncement, l'effort perpétuel sur soi-même et la nécessité de se dépasser, mais des recettes et des formules magiques d'une efficacité certaine ; on y délivrait en quelque sorte des diplômes de bonheur éternel. D'autre part, — et bien qu'on ait raison d'opposer la vivante religion d'Eleusis à la magnificence glaciale des cultes purement officiels, simples cérémonies en l'honneur de la cité devenue le véritable dieu, où l'aspect social tend à prédominer, et qui sont dépourves d'intérêt pour

l'individu et pour sa personnalité morale, — je crois que la mainmise de l'État sur Eleusis, la façon dont il fit entrer, avec des concessions et des adaptations mutuelles, le vieux culte dans ses cadres rigides, enfin, si l'on peut dire, tout ce travail « d'étatisation » lui enlevèrent beaucoup de sa saveur : c'est d'ailleurs l'effet ordinaire de telles interventions. Il en va autrement d'une religion libre comme l'orphisme, qui montre des analogies avec Eleusis, qui l'influença et qui subit son influence. Nulle part sans doute reçue comme officielle, à vrai dire un peu fantaisiste et désordonnée, — c'est l'autre écueil, — très bigarrée, pleine d'éléments très divers, parfois purement magique, parfois légèrement charlatanesque, mais riche et féconde, pourvue d'une doctrine eschatologique, sinon fort sublime, du moins plus vivante semble-t-il et plus développée, certainement plus philosophique, capable d'évolution et de progrès, la religion orphique eut une action plus profonde sur les esprits que la religion éleusinienne et l'on en voit des traces chez quelques-uns parmi les plus grands penseurs de la Grèce.

Avant d'entrer dans le télestérion, les futurs

initiés accomplissaient plusieurs rites dont le principal est résumé dans cette formule célèbre que nous a conservée Clément d'Alexandrie (1) : « J'ai jeûné, j'ai bu le kykéon, j'ai pris dans la ciste, et après avoir goûté [aux aliments] j'ai remis dans le kalathos, j'ai repris dans le kalathos et remis dans la ciste (2). » Le kykéon était un breuvage spécial, ou mieux une sorte de mixture mi-solide, mi-liquide, très «remontante» et avec quoi se serait réconfortée Déméter après son jeûne prolongé (3). Les autres aliments que les initiés puisaient dans la ciste (ou, si l'on admet la leçon des manuscrits, les objets qu'ils maniaient) étaient aussi des choses sacrées

(1) *Protrept.*, II (p. 18, Potter). Textes parallèles, avec de légères variantes, chez d'autres écrivains. Les mots « j'ai goûté » reposent sur une correction du texte (ἐγγευσάμενος au lieu de ἐργασάμενος qui signifierait manier, travailler), peut-être moins certaine qu'on ne le croit souvent, en tout cas contestée par Dieterich (*Eine Mithras-Liturgie*, Leipzig, 1903, p. 125).

(2) La ciste et le kalathos sont des corbeilles ; elles ont une grande importance comme ustensiles religieux dans divers cultes et surtout dans les mystères ; les objets sacrés d'Eleusis étaient contenus dans des cistes. Voir le rôle important de ces corbeilles dans l'orphisme et les religions dionysiaques. Les représentations en sont nombreuses dans les œuvres d'art.

(3) L'acte de boire le kykéon est peut-être représenté sur un curieux vase de Naples (Heydemann, *Cat.*, 3358. Cf. S. Reinach, *Répertoire*, I, p. 313, 2) ou du moins cette image, qui se rapporte peut-être à un autre culte, donne une idée de ce rite.

recélant une force magique; peut-être étaient-ce des gâteaux ou plutôt une sorte de polenta confectionnée soit avec le blé de la plaine sacrée, soit avec les prémices offertes chaque année à la déesse.

Il ne semble pas douteux que ce rite soit fort ancien — bien que développé peut-être à une époque postérieure, — qu'il appartienne à la religion agraire primitive et n'ait rien à voir avec les espérances d'outre-tombe, pas plus qu'avec la légende mythologique qui lui servait d'explication. On n'a pas manqué de lui chercher des analogies dans les coutumes des peuples « sauvages » et d'en trouver... Et il n'y a pas d'objection à faire là contre — sinon que rien au monde n'est certain... On a en particulier appliqué ici — comme à d'autres rites éleusiniens — une théorie célèbre de Robertson Smith (1) sur le « sacrifice communiel ». D'après ce savant, — riche en idées suggestives, mais un peu audacieux et systématique, — le sacrifice primitif aurait été une sorte de communion : en absorbant certaines substances auxquelles on pensait que s'identifiait la divinité, on arri-

(1) Dans son important ouvrage, *The religion of the Semites* (2e éd., Londres, 1894).

vait à participer soi-même à la vie divine. Cette théorie est à la fois inspirée par le totémisme (le totem est en certains cas scrupuleusement respecté, en d'autres mangé rituellement) et certainement influencée par des idées plus modernes, plus hautes et nullement primitives. D'abord acceptée avec enthousiasme, sa faveur semble avoir diminué ; on lui a fait de nombreuses objections ; en tout cas l'affirmation que telle est la forme la plus ancienne du sacrifice, et que le sacrifice considéré comme une offrande en dérive nécessairement n'est aucunement démontrée. Ajoutons que l'hypothèse de Robertson Smith, heureuse en un certain nombre de circonstances et sans doute à condition de lui enlever un peu de sa rigueur (1), est loin d'avoir une valeur universelle. Je crois, en particulier, que pour Eleusis et le kykéon il n'y a pas de raisons de l'adopter, et les preuves nous manquent pour légitimer cette interprétation du rite.

(1) Mgr Le Roy, qui connaît si bien les « primitifs » et qu'au reste on n'accusera pas de partialité pour les théories de R. Smith, admet une sorte de sacrifice communiel, notamment dans l'Afrique bantoue (*Christus*, Histoire des religions publiée sous la direction de J. Huby, 2e éd., p. 67).

Après les sacrifices et les rites préparatoires, — qui avaient lieu dans l'enceinte sacrée, mais en dehors du télestérion, — on procédait à des cérémonies plus « mystiques ». Les drames liturgiques étaient « joués » vraisemblablement, comme l'initiation proprement dite, dans le télestérion (1). C'est l'opinion de M. Foucart et qui semble juste. Je me demande néanmoins si certains épisodes, en particulier dans l'histoire de Déméter et Korè, n'exigeaient pas comme cadre d'autres parties de l'enceinte.

Plus nettement que ses prédécesseurs, M. Foucart a coordonné et réparti en deux grands drames successifs les détails un peu troubles des sources littéraires (2). L'un aurait eu pour sujet le rapt de Korè, la douleur de Déméter,

(1) Cette salle d'initiation, bâtie sur un plan spécial, ne se rattache point au type ordinaire des temples classiques : c'est un vaste hall à six rangées de colonnes et à un étage, garni sur ses quatre côtés de gradins où devaient s'asseoir les initiés ; il existait peut-être dès l'époque mycénienne ; rebâti et modifié par Pisistrate, incendié par les Perses durant les guerres médiques, Périclès le fit agrandir et quasi reconstruire par Ictinos l'architecte du Parthénon ; au IVe siècle, l'orateur Lycurgue chargea Philon d'y ajouter un portique devenu célèbre, qui d'ailleurs dénatura l'ensemble.

(2) Voir Foucart, *op. cit.*, chap. XIX et XX.

ses recherches inquiètes à la lueur des torches et le retour de la jeune déesse saluée par les acclamations des mystes (1) ; il ne lui semble pas que l'épisode de Triptolème ait fait partie du drame (2) ; il en exclut aussi quelques épisodes grossiers, comme les paroles ou les gestes obscènes de Baubo (dans l'hymne homérique ils sont attribués à la servante Iambè) qui auraient un instant déridé la déesse douloureuse ; ils sont pourtant attestés par Clément d'Alexandrie et d'autres auteurs chrétiens qui les reprochent à leurs adversaires. Il en va de même pour divers détails plus ou moins inconvenants, par exemple dans le « drame du mariage sacré ». Bien des savants se défient de ces témoignages, — et sans doute, je l'ai dit, on doit

(1) Source principale : Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, IV, p. 13. Cf. scolie (chrétienne) au *Gorgias* de Platon, p. 497 *c*.

(2) M. Foucart tire argument de la fréquence de cet épisode sur les vases peints (cf. plus haut) ; on n'aurait pas représenté si facilement une cérémonie secrète des Mystères. La preuve n'est peut-être pas décisive, et on peut objecter que les peintres représentaient la légende, qui était fort connue, et non la cérémonie d'Eleusis ; il faut remarquer cependant que le rapt de Korè ou les courses de Déméter, tout aussi connus, ne se voient pas en général sur les vases ; mais la fréquence ou l'absence d'un sujet chez les céramistes paraît dépendre la plupart du temps de sa fréquence ou de son absence dans la grande peinture, qui était leur source.

user avec précaution des renseignements fournis par les polémistes chrétiens, mais je ne sais pourquoi on se montre si exclusif sur ce point particulier et pourquoi on veut si sévèrement émonder ces textes, qui ont du moins quelque fondement (1). Les cultes grecs sont pleins de rites et de simulacres qui nous paraissent à bon droit choquants ou immoraux, mais qui ne l'étaient pas pour les anciens, parce qu'ils n'y mettaient aucune idée de raffinement pervers et que ces usages n'étaient pas nés d'une telle intention ; nous n'en sommes pas encore au « XVIIIe siècle grec » et à l'élégante immoralité de certains Alexandrins ; c'étaient des cérémonies sérieuses, symboliques en quelque sorte, fréquentes d'ailleurs chez les « sauvages » d'aujourd'hui et ayant pour but, la plupart du temps, la fécondité du sol ou des animaux ; ce n'étaient nullement des débauches.

Un second drame, — où ce dessein apparaît nettement et s'est compliqué ensuite de l'idée d'une union mystique avec la divinité, — mettait

(1) Le savant père Lagrange (*Les mystères d'Eleusis et le christianisme*, ap. *Revue biblique*, janvier-avril 1919, p. 196-198 et p. 214 notamment) a, je crois, raison de leur accorder plus de valeur que ne le font certains érudits.

en action le mariage sacré de Zeus et de Déméter. Celui-ci est fort contesté, mais, je le crois, sans raison suffisante, et M. Foucart, qui l'a mis en lumière il y a quelque vingt ans, est fondé à en maintenir l'existence (1). Ces mariages sacrés ou hiérogamies se rencontrent dans d'autres cultes helléniques ; la légende ajoute au rite le nom de telle divinité olympienne ou de tel héros, selon les divers endroits, mais le rite ici encore est plus ancien que la légende et appartient au fonds primitif; à Eleusis même, « l'époux » de Déméter semble varier selon les traditions et les auteurs (2). C'étaient le hiérophante et la prê-

(1) Textes importants et très nets de l'évêque Astérius (IIIe s. ap. J.-C.), *Eloge des martyrs*, p. 194 (Comb.) et de Tertullien, *Ad nat.* II, 7. Voir aussi Lucien, *Pseudomantis*, 39, qui décrit avec ironie les imitations charlatanesques des cérémonies éleusiniennes faites par le devin Alexandre. Il faut ajouter à ces textes, allégués par M. Foucart, un témoignage tardif, mais intéressant, de Psellus, qu'on trouvera cité dans Harrison, *Prolegomena*, p. 568. — On a aussi, tout en admettant la hiérogamie et le rôle de Déméter, nié celui de Zeus (attesté nettement par la scolie déjà citée au *Gorgias* de Platon, p. 497 *c*), que l'on remplace par un mortel (Cf. Lagrange, *Rev. biblique*, 1919, p. 200-201 ; mais les textes sur lesquels il s'appuie et les déductions qu'il en tire ne me paraissent pas décisifs).

(2) Voir ce que nous disons plus loin des légendes arcadiennes. — Les hiérogamies ou mariages sacrés semblent avoir été particulièrement fréquents dans la religion crétoise ; j'y

tresse de Déméter qui tenaient ici les rôles principaux (1). Le drame devait se terminer par la naissance d'un enfant sacré, rite ancien lui aussi et qui n'est pas particulier à Eleusis. Des auteurs chrétiens placent en cette circonstance dans la bouche du hiérophante une formule mystérieuse et qui a suscité maintes hypothèses : « La divine Brimo a engendré Brimos, l'enfant sacré, c'est-à-dire la Forte a engendré le Fort » (2).

rapporterais notamment des légendes comme celles d'Europe et de Pasiphaé, nées peut-être de mascarades et de danses mimétiques.

(1) Les écrivains chrétiens sont sévères pour cet épisode. Voir par exemple Tertullien, *Ad nat.*, II, 7; Clément d'Alexandrie, *Protrept.* I, 22. — Saint Hippolyte, que nous citons plus bas, nous dit que le hiérophante, peut-être pour éviter des soupçons ou des calomnies, absorbait de la ciguë, qui le rendait momentanément « impuissant ».

(2) Hippolyte, *Philosophoumena*, V, 1 (p. 170 Cruice, 115 Miller). Cf. les ingénieuses explications de Miss Harrison (p. 551-553) sur Brimo, qui serait une déesse chthonienne primitive, comme Hécate, et venue de Thessalie. L'enfant Brimos peut être un doublet soit de Iacchos, soit de Ploutos, selon les hypothèses. M. Farnell (*op. cit.*, p. 176-177) doute de l'existence de la hiérogamie éleusinienne et rejette — à tort — la naissance de l'enfant sacré. — Le témoignage même de saint Hippolyte semble montrer que ces représentations n'étaient pas à proprement parler immorales. — Sir J. Frazer, qui avait d'abord admis la hiérogamie à la suite de M. Foucart, en doute aussi dans la 3e édition du *Golden Bough* (Part V, I, p. 63 sq.).

Sous la forme que nous rapportent les textes, et qui devait être celle du ve siècle et même d'une époque plus ancienne, ces drames, particulièrement celui du rapt, nous apparaissent modifiés par la mythologie et calqués sur la légende qu'ils reproduisent en partie, mais ils dérivent sans doute d'une forme plus simple et antérieure à l'éclosion de la légende. Peut-être à l'origine étaient-ce de ces danses mimétiques et de ces mascarades dont nous avons parlé, relevant de la « magie sympathique », fréquentes chez tous les primitifs et particulièrement dans les religions agraires (1).

Ajoutons que, quand nous parlons de « drames » (2), nous employons une expression un peu vague, qui se trouve déjà chez les auteurs anciens et qui est passée dans l'usage ; mais il ne faut nullement se figurer des représentations scéniques, fussent-elles rudimentaires. M. Foucart a raison d'y insister à l'en-

(1) Sur ces drames agraires, voir Frazer, *Spirits of the corn and of the wild*, 2 vol., Londres, 1912 (5e partie du *Golden Bough*[3]), I, ch. III, p. 95-112. Noter le paragraphe « The sacred drama of the Eleusinian mysteries compared to the masked dance of agricultural savage ».

(2) Δρᾶμα μυστικόν chez Clément d'Alexandrie (*Protrept.*, II, 12).

contre de certains savants qui verraient dans les cérémonies d'Eleusis un élément important pour la formation de la tragédie attique. Ce sont des *rites* ; ce n'est à aucun degré du théâtre. Tout au plus pourrait-on les comparer à certaines parties de l'office chrétien, qui au Moyen-Age se développèrent en drames sacrés, d'abord très sobres, et peu à peu en « mistères ».

Ces rites, encore qu'ils aient pu se fondre en partie avec ceux dont nous allons parler, qu'ils aient pu se colorer à leur contact d'une nuance nouvelle, ces rites agraires et *sociaux* n'intéressent pas à proprement parler l'individu, en tant que personne morale, et ne concourent pas, du moins ne concouraient pas originellement, à lui assurer le bonheur dans l'au-delà. D'autres cérémonies, beaucoup plus récentes et nullement agraires, y pourvoyaient. Comment se pratiquait cette *initiation* qui était devenue la partie principale des mystères? Les Anciens nous parlent de « choses montrées », de « choses dites » et de « choses faites » (1) — qu'ils semblent distinguer assez nettement. En réalité

(1) Ce sont les expressions célèbres τὰ δεικνύμενα, τὰ λεγόμενα, τὰ δρώμενα.

tout cela devait se mêler intimement dans la nuit mystique du télestérion. Les renseignements glanés dans les textes, malheureusement moins précis et souvent plus poétiques qu'on ne le désirerait, laissent supposer qu'on représentait dans le grand hall d'Eleusis le voyage de l'âme séparée du corps à travers les régions infernales et que par cet enseignement, essentiellement concret et imagé, on gravait dans l'esprit des mystes les actes rituels qu'il fallait accomplir après la mort, les formules qu'il fallait réciter, les chemins qu'il fallait choisir ou éviter pour parvenir aux contrées bienheureuses ; en même temps, comme par une sorte de « sacrement », la cérémonie mystique conférait aux initiés la certitude qu'ils pourraient accomplir efficacement, d'une façon quasi-automatique, ces formalités d'outre-tombe, et enfin qu'ils seraient « sauvés ». On voit qu'il s'agit d'un rituel magique mis en action. La façon dont M. Foucart (1) renouvelle ici et développe cette hypothèse est aussi ingénieuse que séduisante, et j'ajoute qu'elle me semble parfaitement fondée ; toute cette partie de ses

(1) *Op. cit.*, p. 389 sq.

recherches est très originale et fort bien conduite.

Elle a été très discutée, en particulier par M. Farnell (1), qui n'admet point que les Grecs aient eu la crainte ou la moindre inquiétude au sujet de la vie future et qui semble même les louer de cette santé morale. Il a peur qu'on ne commette un anachronisme en transportant chez eux l'enfer de Dante — ce qu'à vrai dire on ne songe point à faire ; mais ce savant si averti semble avoir quelques illusions sur cette « sérénité grecque » trop vantée : c'est une conception dont nous sommes redevables depuis longtemps à une sorte de romantisme, conception suggérée peut-être par les chefs-d'œuvre artistiques d'une époque assez brève et surtout par la sculpture péricléenne, qui nous a, non sans raison, si fort éblouis, suggérée aussi par la littérature, laquelle même chez les Anciens n'est pas toujours l'image de la société, mais la plupart du temps l'œuvre d'une chapelle, disons d'une élite... et qui est essentiellement arti-

(1) L'ouvrage de M. Farnell est antérieur à celui de M. Foucart, mais nous avons dit que ce dernier livre ne fait que reprendre et fortifier les thèses des mémoires qui l'ont précédé. Cf. Farnell, *op. cit.*, p. 179 sq.

ficielle. En réalité les Grecs, comme tous les peuples, comme tout être humain à moins de cesser d'être humain, ont eu l'inquiétude de l'au-delà ; et à l'appui de cette assertion on peut invoquer même des textes purement littéraires et des œuvres d'art, comme les célèbres peintures de Polygnote représentant les Enfers à la Lesché de Delphes, sujet traité d'ailleurs par d'autres peintres, dont les œuvres sont également disparues, mais dont le souvenir subsiste sur de nombreux vases.

Un certain nombre de témoignages qu'on ne peut récuser nous apportent sur les cérémonies secrètes du télestérion, — avec les précautions de rigueur, avec un certain vague et en procédant surtout par allusions, — divers renseignements que des analogies, soit en Grèce, soit ailleurs, nous permettent de préciser. Parmi ces textes, l'un des plus beaux est une page bien connue du *Phèdre*, où Platon s'efforce de montrer comment l'âme reconnaît les Idées qu'elle a contemplées dans une existence antérieure et dont elle semble avoir perdu le souvenir ; il compare ces « apparitions » avec la vision merveilleuse qui terminait l'initiation : il ne semble pas douteux qu'il

s'agisse ici des Mystères éleusiniens (1). Mais le texte le plus net et le plus décisif est un passage souvent cité de Plutarque (2). En homme fort dévot et très renseigné sur les questions religieuses de son temps, il essaie de définir l'état où se trouve l'âme au moment de la mort, et il le compare à l'état d'esprit des initiés : « Ce sont d'abord des courses au hasard, de pénibles détours, des marches inquiétantes et sans terme à travers les ténèbres. Puis, avant la fin, la frayeur est au comble, le frisson, le tremblement, la sueur froide, l'épouvante. Mais ensuite une lumière merveilleuse s'offre aux yeux, on passe dans des lieux purs et des prairies où retentissent les voix et les danses ; des paroles sacrées, des apparitions divines inspirent un respect religieux (3). » Ajoutons qu'un célèbre passage d'Apulée (4), bien qu'il se rapporte aux mystères d'Isis tels qu'on les célébrait à l'époque romaine, c'est-à-dire

(1) *Phèdre*, 30.

(2) Fragment conservé par Stobée, *Floril.* (IV, p. 107, Meineke).

(3) J'emprunte l'excellente traduction de M. Foucart (p. 393 de son livre).

(4) XI, 23. On sait de quelle importance est ce curieux roman pour l'étude des cultes exotiques et secrets à la fin du paganisme. Voir la dissertation de K. H. E. de Jong, *De Apuleio Isiacorum Mysteriorum teste* (Leyde, 1900).

mélangés d'éléments divers et sans doute influencés par Eleusis, nous apporte encore quelques lumières précieuses.

Pour compléter ces renseignements, M. Foucart (1), fidèle à sa thèse sur l'origine égyptienne des mystères, interroge des documents tels que le fameux *Livre des Morts*, et diverses inscriptions funéraires, qui renferment les recettes et les formules nécessaires à l'âme pour éviter les périls d'outre-tombe, se diriger dans ce pays accidenté et plein d'embûches et aborder enfin au séjour bienheureux, dans les domaines d'Osiris. Ici la comparaison avec l'Égypte est fort opportune et fort heureuse et certaines ressemblances, je dirai déjà certains emprunts, me semblent incontestables.

On peut tirer aussi un excellent parti des *tablettes orphiques* (2). Ce sont de minces lamelles d'or ensevelies avec les morts appar-

(1) *Op. cit.*, p. 422 sq.

(2) Rassemblées dans la belle publication de M. Comparetti, *Laminette orfice*, in-4°, Florence, 1910. Étudiées à la fin des *Prolegomena* de Miss Harrison (G. Murray). Édition excellente et très pratique dans la petite brochure de A. Olivieri, *Lamellae aureae orphicae* (Collection *Kleine Texte*... n° 133, Bonn [Marcus et Weber], 1915).

tenant à la religion d'Orphée, et qu'on a trouvées au nombre d'une dizaine en Crète et dans l'Italie méridionale. Assez brèves, assez difficiles à déchiffrer, assez obscures elles ont été étudiées minutieusement par de nombreux savants et ont fini par nous livrer une partie de leurs secrets. Si elles ne se répètent pas absolument, elles concordent au moins dans l'ensemble et elles usent à peu près des mêmes expressions. Elles procèdent de la même conception qui faisait graver chez les Égyptiens les textes du *Livre des Morts* sur les parois des tombeaux. Les survivants mettaient pieusement à la disposition de leurs défunts le rituel dont ceux-ci devaient user dans l'autre monde, et d'ailleurs cette reproduction matérielle du livre agissait elle-même d'une façon magique, comme ferait une amulette. Les tablettes orphiques sont en réalité de véritables amulettes « portatives » et peu dispendieuses, des extraits peut-être ou des résumés de quelque « Livre des Morts » propre à la religion d'Orphée, dont elles conservent les parties les plus importantes ou les plus pratiques. Outre certaines paroles, certains mots de passe que devait

prononcer le mort, tels que : « Je suis le fils de la terre et du ciel étoilé » — « Pur et issu de purs, je viens vers toi, reine des Enfers » — « J'ai payé la rançon de mes fautes », — et cette mystérieuse et célèbre expression : « Chevreau, je suis tombé dans le lait » (1), — les tablettes contiennent des indications curieuses sur le chemin à suivre dans les Enfers, par exemple : « Tu trouveras à gauche une source et un cyprès blanc, garde-toi d'approcher de cette source ; tu en trouveras une autre où coule l'onde fraîche du lac de Mémoire ; devant sont des gardiens, tu leur diras... » ; et encore cette recommandation expresse : « Prends à droite » ; c'est l'idée, bien connue, des deux routes qui mènent, l'une aux régions ténébreuses, l'autre aux Champs-Élysées, popularisée et un peu déformée par les philosophes et les moralistes.

Bien qu'il conteste toute influence de l'orphisme sur la religion éleusinienne, M. Fou-

(1) Sur cette formule voir S. Reinach, *Une formule orphique*, dans *Cultes, mythes et religions*, II (1906), p. 123-134 (l'auteur admet un bain de lait rituel). Voir aussi l'explication de R. Pichon, *Rev. des Et. gr.* XVIII (1910) : *A propos des tablettes orphiques de Corigliano* (p. 58-61).

cart a certainement le droit d'utiliser ces témoignages dans sa reconstitution des Mystères. Il pense en effet que les Grands Mystères et l'orphisme dérivent, mais séparément, de la religion des morts égyptienne. Certes tout n'est pas égyptien dans les tablettes, ni à plus forte raison dans la doctrine orphique, où la Crète et la Thrace ont joué le rôle principal, mais je ne crois pas qu'on puisse légitimement en écarter l'influence égyptienne (1). D'autre part, malgré les objections de M. Foucart, je crois que l'orphisme a exercé une influence, peut-être assez considérable, sur les Mystères. C'est précisément à l'époque où se développe et se répand la religion d'Orphée, c'est-à-dire du VIIe au milieu du VIe siècle avant J.-C., que l'initiation proprement dite, l'initiation ordonnée à une fin supraterrestre et au bonheur d'outre-tombe, semble s'introduire ou du moins se fixer définitivement à Eleusis (M. Foucart adopte cette chronologie). On a d'ailleurs des raisons d'admettre

(1) Elle est admise par Miss Harrison (notamment p. 575 sq.), qui semble admettre également une certaine influence de l'Egypte sur Eleusis.

une influence directe de l'Egypte sur les Mystères : en particulier les fouilles de la Société archéologique d'Athènes ont mis au jour des objets égyptiens, — des objets de culte, — les uns imités, les autres authentiques, qui avaient été ensevelis avec les morts dans la nécropole d'Eleusis. Mais on a aussi des raisons d'admettre parallèlement une influence orphique ; des éléments communs existent dans les deux rituels et semblent avoir été orphiques avant de devenir éleusiniens (1).

Je sais ce qu'on peut objecter, et qu'avec d'autres auteurs objecte M. Foucart : l'orphisme, dit-on, est une religion « libre », qui n'a jamais été admise dans le catalogue officiel des cultes athéniens, à laquelle on a refusé le droit de cité, qui était regardée avec méfiance par ces esprits fins et modérés, rebutés par le caractère bizarre et un peu barbare de certains rites. Cette dernière raison n'est pas la meilleure, et un tel motif eût écarté bien d'autres apports religieux, et en parti-

(1) Les arguments en faveur de cette opinion sont développés notamment dans les *Prolegomena* de Miss Harrison (voir p. 539 sq.) ; ils ne sont pas tous de même valeur et il y a là une part d'hypothèse considérable.

culier la religion de Dionysos ; d'ailleurs si des hommes remarquables, aux tendances conservatrices, ont dédaigné et repoussé l'orphisme, de grandes intelligences inquiètes et curieuses, un Euripide ou même un Platon, ont été séduites par ces doctrines, et on ne peut nier que l'influence en ait été considérable sur la pensée grecque. — Comment, ajoute M. Foucart, cette religion sans temples ni corps sacerdotal, errante et méprisée, nulle part officielle, plébéienne en somme, eût-elle pu agir sur la religion de Déméter, stable, brillante et considérée, incorporée à l'État athénien, avec une noblesse sacerdotale fière et jalouse de ses prérogatives ? — Une partie de ces raisons suffirait à exclure l'influence sur Eleusis de n'importe quelle religion et en particulier l'influence égyptienne ; d'autre part, aux VIIe et VIe siècles, la magnifique construction n'était pas achevée, puisque c'est alors qu'apparaît le second élément des Mystères ; la religion d'Eleusis était encore mouvante et en formation, influençable, non pas figée dans ses traditions et rendue, par son « étatisation », à peu près immuable ; ce n'était nullement

l'Eleusis du ve et surtout du ive siècle (1).

En tout cas, égyptienne ou orphique d'origine ou l'une et l'autre à la fois, ou ayant subi d'autres influences encore, il est clair que l'initiation en vue de la vie future apparaît à Eleusis comme une nouveauté qui se raccorde difficilement à la vieille religion de Déméter, et dont le lien avec les rites antérieurs semble parfois artificiel. La fusion se fit cependant, grâce à Korè, devenue déesse des morts et reine de l'Hadès (au surplus l'ingéniosité grecque y aurait pourvu, comme en d'autres circonstances, d'une façon quelconque) : une religion chthonienne comporte toujours, ou peut développer, un élément

(1) On peut admettre que les institutions éleusiniennes se « stabilisent » surtout à partir de Pisistrate et que la politique de Périclès les fixe définitivement, — hypothèse sans doute, mais qui donne une chronologie vraisemblable. — Notons ici que l'orphisme a pu être à son tour influencé par Eleusis ; il apporte des rites et des doctrines, mais il en emprunte ; c'est ainsi que les tablettes orphiques invoquent Eubouleus et Perséphone. Il puise d'ailleurs à toutes les sources : tantôt à des rites primitifs et tout magiques, où l'on retrouve mieux qu'ailleurs la saveur antique sans altération, mais qu'il spiritualise et revêt d'un sens symbolique, — tantôt à des doctrines plus hautes, à des philosophies déjà fort savantes ; — enfin, il va faire sa collecte en des pays très différents et éloignés les uns des autres ; c'est le syncrétisme le plus original et le plus curieux.

eschatologique ou du moins un certain culte des morts ; mais il y a loin de ce stade à la précision, à la couleur spéciale de l'initiation éleusinienne ; la preuve que celle-ci n'est pas sortie directement de la religion primitive, c'est que partout ailleurs le culte des deux déesses est resté agraire et chthonien, se montre à peine ou n'est pas du tout eschatologique, en tout cas ne révèle pas une évolution de cette importance.

On s'est demandé si les « représentations » du télestérion comportaient des décors reproduisant par exemple les Enfers, et une machinerie comme celle dont on usait au théâtre pour certaines apothéoses ou pour des apparitions célestes. Les savants ne sont pas d'accord (1). Je croirais volontiers pour ma part que la mise en scène, s'il en existait de quelque sorte, était fort simple et les accessoires assez peu importants, car il s'agit d'un rite, et nullement de cette sorte de cantate en action ou d'opéra-ballet qu'était la tragédie attique. Mais enfin le contraire est très possible, et la question d'ailleurs est secondaire. Il est du moins cer-

(1) Par exemple M. Foucart admet des décors peints assez importants, mais M. Farnell les élimine.

tain que les cérémonies nocturnes faisaient une forte impression sur les mystes, à la fois spectateurs et acteurs; tous les textes en témoignent; ces rites qui se déroulaient dans les ténèbres, la lueur rouge et vacillante des torches, de brusques passages de l'ombre à la lumière, des paroles mystérieuses prononcées en une langue un peu archaïque et singulière, beaucoup de sérieux surtout, — ce qui est capital, — enfin, au terme de cette nuit fatigante, l'apothéose, si l'on peut dire, les portes de l'*anactoron*, de la chapelle secrète, ouvertes au milieu d'une subite illumination, et le hiérophante, en un costume magnifique (1), montrant de l'intérieur les objets les plus vénérés, les *hiéra* (2) les plus secrets, — ultime et suprême révélation, —

(1) Alcibiade, dans le procès dont nous avons parlé, était accusé notamment d'avoir sacrilègement revêtu les habits du hiérophante (Plut., *Alc.*, 22). — Ce prêtre avait seul le droit de pénétrer dans l'anactoron.

(2) La vision des « hiéra » est sans doute, comme on l'a dit plus haut, un élément fort ancien, peut-être le noyau primitif des mystères, et se rapportant originellement au seul culte agraire et chthonien; mais il fut évidemment mis plus tard en relations étroites avec l'initiation d'ordre eschatologique et la signification s'en élargit. Notons que c'est ici le hiérophante qui est en fonctions, et non la prêtresse de Déméter, plus ancienne et représentant mieux le culte primitif.

voilà qui suffit à expliquer l'enthousiasme et la ferveur dont on nous parle. Il en faut moins pour émouvoir les nouveaux initiés dans une loge maçonnique : si l'on en croit le journal de Bachaumont, Voltaire lui-même, le grand railleur, — avec des parties d'homme sérieux, d'homme peut-être trop sérieux... — n'aurait pas laissé d'être impressionné quand on le « reçut », aux derniers jours de sa vie, dans la loge des *Neuf Sœurs,* et il s'y montra fort dévot. D'ailleurs, quand on veut se faire initier, on est naturellement dans un état de bonne volonté qui facilite toutes choses, et le scepticisme est banni des télestéria.

Toutes ces cérémonies, M. Foucart les attribue au premier degré de l'initiation. Ceci revient à dire, il me semble, qu'on était complètement initié dès la première année. On se demande en effet ce qui restait à révéler dans l'initiation du second degré, ou époptie, que les textes semblent nous donner comme un état beaucoup plus élevé que le premier. La question mérite d'être posée, et je ne suis pas sûr que M. Foucart y ait bien répondu,

8

encore qu'il ait essayé (1). Mais l'époptie nous est fort mal connue, — ou plutôt il est assez difficile de distinguer nettement ce qui se rapporte à l'une et à l'autre initiation. Un seul rite semble attesté comme faisant vraiment partie de l'époptie... et encore. Les *Philosophoumena* qu'on attribue à saint Hippolyte, dans un passage célèbre et fort discuté, nous apprennent qu'on découvrait aux époptes « le grand, le plus merveilleux, le plus parfait mystère : un épi moissonné en silence » (2). Rite agraire assurément et qui a pu dans la suite prendre aussi une signification eschatologique. Mais on croira difficilement, à première vue, que ce soit ici le rite suprême, et certains éléments attribués au premier degré nous apparaissent plus importants et plus « mystiques ». C'est cependant possible... Il faut remarquer encore que nos sources, confuses et tardives, n'emploient pas toujours les termes techniques avec la précision et la

(1) Cf. *op. cit.*, chap. XVIII, p. 432 sq.

(2) *Philos.*, V, 1 (p. 170, Cruice). Tel est le sens grammatical, mais il paraît certain, — une construction vicieuse n'étant nullement surprenante chez un écrivain tardif, — qu'il faut comprendre : « On montrait en silence un épi moissonné ».

propriété qu'on pourrait attendre d'un « liturgiste » de profession et vivant au ve siècle avant J.-C. Naturellement un certain nombre de savants ont voulu voir dans cet épi mystérieux le totem végétal des Eleusiniens, l'incarnation de la divinité agraire, et ils ont fait intervenir ici encore la théorie du sacrifice communiel de Robertson Smith. Explication qui manque certainement de preuves, mais non pas d'intérêt...

D'autre part, pour garnir un peu cette nuit de l'époptie, M. Foucart reconstitue tout un drame de la mort et de la renaissance de Dionysos, que résumerait et couronnerait symboliquement la présentation de l'épi ; mais dans les *Philosophoumena* le contexte semblerait plutôt mettre ce dernier rite en rapports avec le « mariage sacré », ainsi que l'a heureusement remarqué Miss Harrison (1). D'ailleurs la construction de M. Foucart est fort intéressante, et il a certainement raison de montrer l'importance de Dionysos à Eleusis. Pour lui, les initiés du premier degré étant consacrés à Déméter, ceux du second degré

(1) *Op. cit.*, p. 549.

le seraient à Dionysos : c'est peut-être aller trop loin ou se montrer trop précis. En tout cas, l'influence de la religion dionysiaque sur les Mystères ne semble pas douteuse, et elle est plus généralement admise que contestée; on l'a même exagérée... Il est vrai que chez M. Foucart il s'agit d'un Dionysos venu d'Egypte et cachant un Osiris primitif et non du Dionysos thrace. Mais je crois qu'avec la plupart des savants il vaut mieux s'en tenir à celui-ci. D'ailleurs le culte de ce dieu constitue encore un apport relativement tardif, — comme l'orphisme avec lequel il est en rapports étroits. Nous avons déjà fait remarquer que plusieurs des raisons opposées par M. Foucart à l'influence orphique, si on les admettait, s'opposeraient également à l'influence de la religion dionysiaque.

Les origines des Mystères sont donc fort complexes. On ne saurait s'en étonner. Un culte parvenu à un certain degré de développement est presque forcément un syncrétisme. De même toute divinité devenue suffisamment personnelle et vivante tend à accroître ses caractéristiques, à s'annexer le domaine d'autres divinités, à « s'universaliser » : comme

nous allons le voir, la Déméter d'Eleusis, d'abord spécialisée dans la magie agricole, se transforme ainsi peu à peu en une déesse de type général, dispensatrice de tous les bienfaits matériels et moraux.

CHAPITRE IV

LES DIVINITÉS D'ÉLEUSIS ET LEUR ORIGINE

Déméter et le vieil Esprit de la Terre ou de la Moisson. — Son origine n'est pas égyptienne. — Éclaircissements tirés de certaines fêtes consacrées à Déméter. Les Thesmophories.
Korè-Perséphone, fille de Déméter, et son « évolution ».
Autres divinités : Pluton. — Eubouleus. — « Le dieu et la déesse ». — Iacchos. — Triptolème.
La vieille déesse Daeira.

L'étude des principales divinités honorées à Éleusis montre bien cette complexité d'un culte qui paraît simple et les apports successifs qui ont enrichi, ou voilé, ou transformé le fonds primitif, — non sans risque d'incohérence. La grande déesse Déméter appartient certainement à la période primitive, mais non pas avec la forme qu'on lui voit au ve siècle, dans la légende, dans la littérature et dans l'art. Personnalité alors très nette, divinité

très anthropomorphisée, parée de nuances toutes morales, devenue fort « olympienne », elle porte la trace de « remaniements » considérables. M. Foucart a donc raison quand il oppose la Déméter classique à Gê, la déesse-terre, qui resta toujours une divinité assez indéterminée et à peine personnelle. Mais je crois qu'il a tort de nier tout rapport entre elles, et avec un grand nombre d'historiens des religions (parmi lesquels il faut citer de nouveau Sir J. Frazer, Miss Harrison et M. Farnell) je pense que la déesse si humaine de l'hymne homérique est sortie, s'est dégagée lentement d'une forme divine vague et mystérieuse, l'esprit de la Terre, la puissance chthonienne et végétative. Je ne veux pas dire qu'elle en soit sortie d'une façon quasi automatique, et il est fort possible que des influences extérieures aient agi puissamment sur cette évolution, et par exemple celle de divinités déjà nettement personnelles, qui auraient « contaminé » l'antique Déméter.

On a beaucoup discuté pour décider si Déméter est essentiellement une déesse chthonienne ou essentiellement une déesse de la

végétation (1). Une double série d'épithètes accolées au nom de Déméter (on sait combien les épithètes de culte sont en Grèce riches et nombreuses) peut donner raison aux partisans de l'une et de l'autre thèse, encore que les épithètes relatives à la végétation ou à la moisson paraissent dominer (2) : ceci prouverait seulement, me semble-t-il, que l'aspect végétatif a fini par l'emporter ; à Eleusis en particulier Déméter est avant tout la déesse du blé, et acessoirement celle des autres productions de la terre. Quant à l'étymologie, très discutée, du nom même de Déméter, — soit que, selon une interprétation bien connue mais dont la faveur décroît, on y retrouve le nom même de la Terre (δᾶ[=γᾶ]-μάτηρ, la Terre-Mère), — soit qu'adoptant une hypothèse plus récente on y voie une allusion au blé ou à l'orge (du mot crétois δηαί) et à la

(1) Par exemple Mannhardt tient pour la signification végétative, Dieterich (*Die Mutter Erde*, 2e éd. Leipzig, 1913) pour la signification chthonienne. Frazer, intéressé par les rites de la moisson, y voit surtout la célèbre Mère du Blé — *the Corn Mother* — fréquente dans le nord de l'Europe, et d'ailleurs répandue un peu partout (Cf. *Spirits of the corn and of the wild*, vol. I, ch. II, IV, V). M. Farnell et Miss Harrison semblent mieux concilier les deux aspects.

(2) Cf. Nilsson, *Gr. Feste*, p. 311.

moisson, — il n'y a rien de certain à en tirer, ce qui est malheureusement le cas de bien des étymologies. En réalité, — et du moins dans le cas qui nous occupe, — les deux aspects semblent à l'origine unis ou confondus : c'est dans la terre que dorment les puissances végétatives et l'esprit de la terre est aussi l'esprit de la végétation.

De cette divinité primitive et assez vague, répandue dans tout le domaine méditerranéen, sont nées par « scissiparité » les divinités plus précises, plus « spécialisées », qui président aux travaux agricoles ; elles ont pris des noms divers suivant les lieux (1), et Déméter a en Grèce une foule de sœurs ; leur parenté se révèle en particulier par certains détails de leur culte. Faut-il aller plus loin dans l'hypothèse, déterminer les stades par lesquels elles ont passé, dire par exemple avec Frazer que Déméter fut d'abord l'esprit du blé en général, une plante particulière et une sorte de totem végétal, puis, montant à

(1) A Athènes, la déesse locale de l'agriculture n'est pas Déméter ; on l'a identifiée plus tard à Athéna, et les héros agricoles (du type Triptolème), les « parèdres » ou compagnons de la déesse, sont autres qu'à Eleusis.

l'étage zoolâtrique, un animal, truie ou jument, incarnant cette même puissance végétative, et enfin une déesse humaine (1) ? Il est certain que l'esprit de la Terre a souvent été adoré sous forme animale, — par exemple sous la forme d'un serpent, bête essentiellement chthonienne, — et que l'esprit de la végétation, en particulier l'esprit du blé, revêt aussi des formes animales très diverses (taureau ou vache, porc ou cheval, etc.) (2). Il est certain enfin qu'en Grèce plusieurs cultes de Déméter, — ou d'une déesse au nom différent, mais substantiellement la même, — restés à un stade plus ancien que la religion éleusinienne, manifestent des traces de zoolâtrie.

Les plus curieux de ces cultes et qui conservent une sorte de barbarie savoureuse, fort précieuse pour l'étude des origines, sont ceux de l'Arcadie et des environs, pays civilisés plus tardivement et plus incomplètement que l'Attique. Les fouilles de l'École française à Lyco-

(1) Il va sans dire que je simplifie la théorie et que je risque ainsi de la déformer. Voir Frazer, *Spirits of the corn*, vol. I., ch. II et vol. II, ch. IX, § 2 (p. 16 sq.).

(2) Cf. Frazer, *Ibid.*, ch. VIII.

soura, en Arcadie, ont mis au jour des figurines de déesse à tête de cheval et d'autres monuments fort suggestifs (1). Là, comme en Béotie, la légende faisait s'unir Déméter et Poseidon représenté sous la forme d'un cheval (on sait que Poseidon est souvent appelé « Hippios », parce qu'il a pris la place d'un dieu cheval primitif) (2) ; et il en naissait une déesse appelée Despoina (c'est-à-dire « la Maîtresse », — on remarquera ces noms vagues qui indiquent une époque reculée et qui se retrouvent fréquemment dans la Grèce la plus primitive) : cette Korè arcadienne, la principale déesse de Lycosoura, sans doute antérieure à la légende qui explique sa naissance, était certainement à l'origine conçue sous forme animale (3). Mais des fusions tardives avec d'autres dieux ont pu

(1) Cf. en particulier Perdrizet, *Terres cuites de Lycosoura et mythologie arcadienne* (*Bull. Corr. hell.* [XXIII] 1899, p. 635-638).

(2) L'explication fréquente de Poseidon Hippios par une comparaison, qui se montre souvent dans la poésie mais qui est plus savante que populaire, entre les vagues de la mer, dont Poseidon est le dieu, et la course rapide d'un cheval ne semble pas suffisante.

(3) Sur le culte du cheval, voir l'intéressante étude de A.-B. Cook relative à la zoolâtrie primitive (parfois contestable), *Animal worship in mycenaean age* (*Journal of hell. Studies*, XIV, 1894, p. 81-169). Cf. Frazer, *op. cit.*, notamment II, chap. IX, p. 21 (Phigalie).

voiler la conception première (fusions d'ailleurs incomplètes, puisque Korè en Arcadie est souvent, comme fille de Zeus et de Déméter, opposée à Despoina, fille de Poseidon, et même représentée comme son ennemie : c'est ce qu'on appelle un « combat de dieux », c'est-à-dire une lutte d'influence entre deux cultes). Même légende ou même conception barbare (avec des variantes) à Phigalie, à Thelpoussa et en d'autres lieux d'Arcadie. Le caractère chthonien de la déesse est très net dans ces deux villes : la *Déméter noire* de Phigalie, la *Déméter Erinys* (1) de Thelpoussa (c'est, bien entendu, le nom propre, Déméter, qui est second, et l'épithète qui est primitive), lesquelles se présentent aussi avec la forme chevaline ou en montrent des survivances, semblent bien indiquer un culte rendu à la terre noire, à l'esprit du séjour ténébreux.

Dans toute l'Arcadie, on trouve ainsi, sous des noms divers, soit une déesse, soit un couple de

(1) Erinys n'a pas ici le caractère de furie infernale, qu'elle n'a pris que plus tard ; c'est une divinité chthonienne, comme les Erinyes le furent d'ailleurs partout à l'origine : de déesses chthoniennes elles se sont tout naturellement développées en déesses infernales.

déesses qui correspondent à Déméter et Korè, mais qui sont indigènes et montrent une couleur nettement locale. Plus tard, avec le succès croissant des Grands Mystères, les influences éleusiniennes se font sentir, mais elles restent en somme secondaires et même superficielles, malgré les efforts de nombreux réformateurs ; la tradition est tenace, et le culte, — qui donne toujours le plus sûr témoignage, parce qu'il est essentiellement conservateur, — montre des éléments apparentés à ceux des mystères éleusiniens primitifs, mais non pas identiques, et décelant une origine indépendante ; arrêtés au stade agraire, ces cultes sont de véritables mystères, mais, comme nous l'avons déjà indiqué, simplement ordonnés à la fécondité du sol et des animaux et, sauf exception ou apport très récent, absolument vides de l'élément eschatologique si précis qui fait l'originalité de la religion éleusinienne. Ils nous sont connus avec quelques détails par de précieuses inscriptions. La plus importante et la plus célèbre est un long règlement relatif aux mystères d'Andanie (1), ville de Messénie, voisine

(1) *Inscr. Gr.*, V^1, 1390 (= Charles Michel, *Recueil*, 694). Date, 91 av. J.-C. — Cf. l'étude spéciale de Sauppe, *Die Myste-*

de l'Arcadie. D'autres se rapportent à Mégalopolis, — ville neuve et artificielle, où l'influence d'Eleusis sur le culte est fort claire, mais qui a conservé des éléments anciens, de saveur tout arcadienne, — à Lycosoura ou à Mantinée (1). Leur étude, capitale pour l'histoire de la religion grecque, semble bien corroborer la thèse que j'ai indiquée : partout nous trouvons des rejetons de la divinité chthonienne primitive, et des doublets de Déméter et de Korè. Le couple qui offre l'analogie la plus nette avec le couple éleusinien est celui de Damia et Auxésia, qu'on rencontre à Epidaure, à Egine, à Trézène, à Sparte et jusqu'à Théra (2), développement spontané, parallèle à celui d'Eleusis,

rieninschrift aus Andania, dans les *Abhandlungen der Göttinger Ges. der Wiss*, 1859 (Göttingue, 1860), p. 221 sq. ; réimprimée dans ses *Ausgew. Schriften*, p. 264 sq.

(1) Sur l'ensemble des cultes dont nous avons parlé, et sur d'autres assez nombreux et plus ou moins apparentés, voir Nilsson, *Gr. Feste*, p. 336-349, et Farnell, *op. cit.*, p. 198-217. M. Farnell remarque avec raison que l'épithète *Eleusinia* donnée à Déméter en plusieurs de ces cultes est récente ; si elle prouve une influence superficielle et tardive d'Eleusis (à moins qu'on n'admette l'hypothèse fort aventureuse, mentionnée plus haut, de la « primitivité » de l'épithète de culte Eleusinia, d'où Eleusis aurait tiré son nom), elle ne saurait dissimuler des éléments anciens, indépendants d'Eleusis.

(2) Textes rassemblés dans Farnell, p. 319.

où l'on distingue à la fois l'identité de conception et l'indépendance d'origine.

Ces explications suffisent à faire comprendre pourquoi en général on n'a pas adopté l'opinion de M. Foucart sur l'origine égyptienne de Déméter, qui pour lui, en somme, ne serait autre qu'Isis (bien qu'il admette aussi à Eleusis une divinité autochthone que la Déméter venue d'Égypte aurait remplacée). Déméter, remarque-t-il, d'après la légende et la tradition, *arrive* en Attique ; elle vient de l'extérieur, apportant le blé, tous les dons de l'agriculture, tous les bienfaits de la vie civilisée, qui, selon les auteurs anciens, est née de l'agriculture. D'où vient-elle ? D'Égypte, car elle offre avec Isis des ressemblances frappantes. Et M. Foucart développe longuement et ingénieusement son parallèle.

Une comparaison semblable avait déjà été faite par quelques écrivains de l'antiquité, surtout par Plutarque, dans son traité *sur Isis et Osiris*, et par l'historien Diodore de Sicile ; quelques passages d'Hérodote, bien plus anciens par conséquent, peuvent encore être utilisés à cet égard. Mais il ne convient pas d'ac-

corder ici trop d'importance à des auteurs comme Plutarque, Diodore et quelques autres, nés dans une époque où l'on cherchait à unifier le Panthéon du monde civilisé, à identifier avec les divinités helléniques les dieux étrangers devenus citoyens de l'Empire, — époque de syncrétisme universel, littéraire et philosophique, aussi bien que religieux. Hérodote, revenant d'Égypte, montra lui-même de pareilles préoccupations à une époque bien antérieure, et à vrai dire cette tendance est essentiellement grecque, qui consiste à civiliser les apports « barbares » et à unifier pour mieux comprendre ; elle ne va pas sans un peu d'artificiel — et cet artificiel est parfois senti par les Grecs eux-mêmes, qui ne sont jamais tout à fait dupes de leurs propres systèmes et inventions. M. Foucart, ingénieux comme ces Grecs, trouve comme eux des analogies étroites entre Isis et Déméter ; et il est bien sûr qu'il en existe, et de très réelles ; mais il en trouverait aussi facilement entre d'autres divinités. Car il trouverait à peu près partout des mystères et des dieux à caractère chthonien ou agraire ; il trouverait ailleurs des dieux qui ont souffert et se sont montrés bienfaiteurs des hommes ; je suis

sûr que, s'il le voulait, il identifierait très bien avec Déméter cette Nisaba, par exemple, qui est la déesse du blé chez les Babyloniens ; l'Égypte, comme bien d'autres pays, a possédé sa religion agraire ; mais cette religion est trop répandue en des pays qui n'ont point eu de rapports les uns avec les autres, on la voit naître trop spontanément en Grèce pour qu'il y ait lieu d'en chercher l'origine à l'étranger.

Non, il est vrai, qu'une influence de l'Égypte soit impossible même à l'époque reculée où se place le premier culte de Déméter. On le pensait autrefois, mais des découvertes récentes nous ont prouvé que l'Égypte avait eu des rapports avec le monde grec dès la XVIIIe dynastie (entre 1580 et 1350), notamment sous Aménophis III (1411-1375) (1) et peut-être auparavant ; on a trouvé des objets de provenance égyptienne en Crète, à Mycènes et ailleurs ; et réciproquement des objets de l'époque égéenne (c'est-à-dire préhellénique) se trouvent en

(1) J'adopte une chronologie légèrement plus courte que celle de M. Foucart, mais ces différences n'ont ici aucune importance. On sait qu'une chronologie nouvelle, à vrai dire peut-être trop courte, a été préconisée récemment. Voir Ed. Meyer (inventeur de cette théorie), *Chronologie égyptienne*, trad. Moret, Paris, 1912.

Égypte, ou sont figurés sur les peintures des tombeaux ; des textes égyptiens antiques concordent avec ces découvertes et les précisent ; ces faits sont bien connus maintenant et il n'est plus douteux qu'il y ait eu des échanges, du moins commerciaux, assez actifs entre les îles — surtout la Crète — ou même le continent grec et l'Égypte à une époque reculée (1). M. Foucart prend plaisir à développer ce sujet, et il a raison d'en montrer l'intérêt ; mais ceci prouve seulement qu'une influence était possible, non qu'elle ait existé dans le cas particulier dont nous parlons, ni surtout qu'elle ait eu cette ampleur. L'hypothèse n'est pas récusable *a priori*, elle manque simplement de preuves décisives et elle est d'ailleurs inutile, puisque nous trouvons dans les pays grecs eux-mêmes de quoi expliquer tout Eleusis, du moins tout le premier culte d'Eleusis.

On a fait remarquer à M. Foucart que la légende de Déméter qu'il prétend dérivée de la

(1) Sur ces influences réciproques et les synchronismes à établir, voir avant tout D. Fimmen, *Zeit und Dauer der kretisch-mykenischen Kultur* (Leipzig, 1906). Cf. l'excellent volume de M. Dussaud, *Les civilisations préhelléniques*, 2e éd. (Paris, Geuthner, 1912), remarquable mise au point des derniers résultats de la science (voir partic. p. 282 sq.).

légende osirienne, tout en montrant avec celle-ci quelques points de contact, en diffère par des éléments essentiels (1). La « passion », la mort et le démembrement du dieu, l'antagonisme d'un dieu malveillant n'existent pas à Eleusis ; il n'y a pas d'équivalent à Korè dans la légende égyptienne, pas d'équivalent exact à Osiris ou à Seth dans la légende éleusinienne ; Pluton, le ravisseur, ne saurait tenir lieu de l'un ni de l'autre (2). Je sais bien que Dionysos peut ici être introduit comme un doublet d'Osiris ; et déjà les auteurs anciens avaient fait cette identification, mais

(1) On connaît la légende égyptienne. Osiris (qui vraisemblablement a été un dieu de la moisson) régnait tranquillement sur l'Egypte qu'il comblait de bienfaits ; son frère Seth, jaloux de lui, arriva par ruse à le tuer et même à disperser ses membres ; sa sœur et épouse (selon l'usage égyptien), la reine Isis, après s'être lamentée comme Déméter, réussit, grâce à l'appui de Râ, le dieu suprême, à réunir les membres épars d'Osiris et enfin à le rendre à la vie, en employant tout un rituel magique. Osiris, vivant mais devenu le dieu des morts, des morts bienheureux, régnera éternellement dans l'autre monde, dans l'*Amenti*, où il continuera de dispenser aux hommes ses bienfaits. La suite du récit, la bataille d'Horus, fils d'Osiris, contre Seth et la façon dont il venge son père n'ont pas d'intérêt ici. Les aventures d'Isis et d'Osiris étaient mimées au cours de certains mystères, comme celles de Déméter et de Korè à Eleusis (Cf., sur ces représentations cultuelles, A. Moret, *Mystères égyptiens*, Paris, 1913, p. 3-102).

(2) Cf. Farnell, p. 142.

Dionysos ne joue pas ce rôle dans la légende, semi-officielle, transmise par l'hymne homérique, et on ne voit pas qu'il le joue ailleurs ; l'influence de Dionysos à Eleusis est, nous l'avons dit, indéniable, mais elle est relativement tardive (et d'ailleurs c'est sans doute une influence septentrionale, malgré la différence instituée par M. Foucart entre le Dionysos thrace et le Dionysos qu'il appelle égyptien).

A vrai dire, la légende osirienne ressemble peut-être moins à celle de Déméter que la curieuse légende indienne des Pawnies. Lang et M. Goblet d'Alviella l'ont reproduite en détail et en ont montré les analogies avec Eleusis (1). Lang exagère d'ailleurs en l'appelant *the Pawnie version of Eleusinia* et en s'en servant pour commenter point par point l'hymne homérique ; les différences sont importantes et faciles à voir. Naturellement les ethnologues ne concluent pas ici à une origine commune, mais ils trouvent seulement chez des peuples et en

(1) A. Lang, *Myth, ritual and religion*, II, p. 269-273 ; traduction Marillier (Paris, 1896), p. 569-573. — Goblet d'Alviella, *Eleusinia*, 1903. Je cite d'après *Rev. hist. des Religions* où le travail a d'abord paru (t. XLVI et XLVII). Partic. XLVI (1902), p. 193 194

des siècles différents « l'éclosion spontanée des mêmes éléments ». Il est certain que des institutions religieuses analogues et même des mythes assez semblables se rencontrent chez des peuples qui n'ont jamais été en rapports ; la nature humaine de par le monde est moins diverse que les climats... Il en va de même en archéologie, par exemple, où l'existence en deux contrées de deux thèmes artistiques ou de deux motifs de décoration identiques, et même de deux conventions ou procédés d'expression semblables, ne nous autorise pas à supposer un rapport d'influence ; cette « génération spontanée » de thèmes simples et de partis pris décoratifs élémentaires est aujourd'hui bien connue, après que son ignorance a causé longtemps de nombreuses erreurs... En linguistique également des procédés grammaticaux identiques se développent sans qu'il y ait contact entre les langues où ils se rencontrent (1), et on sait bien que la ressemblance de deux radicaux ne saurait prouver *à elle seule* la filiation ou la parenté. Ainsi, les inévitables analogies que l'on

(1) Cf. un suggestif article de M. Meillet (*Convergence des développements linguistiques*) dans la *Revue philosophique*, février 1918, p. 98 sq.

remarque entre l'Égypte et Eleusis ne peuvent faire conclure nécessairement à une influence égyptienne. Ce qui ne veut pas dire qu'aucune influence égyptienne ne se soit exercée à Eleusis, sur des points de détail, même en ce qui concerne le culte purement agraire, mais enfin nous n'en avons pas la preuve.

Il faut remarquer encore, à l'encontre de la thèse « égyptienne », que M. Foucart, — qui a bien montré l'antériorité du culte agricole à Eleusis et l'institution relativement récente de l'initiation proprement dite, mais qui veut néanmoins que *toute* la religion d'Eleusis dérive de la religion osirienne, — est obligé d'admettre deux vagues d'influences : l'une qui aurait apporté l'élément agraire seul (et ses dérivés), l'autre l'élément eschatologique, — et ceci à plusieurs siècles d'intervalle. L'hypothèse en devient plus difficile à soutenir ; on se demande comment a pu se faire cette séparation, et pourquoi la première « importation » n'a introduit de la religion osirienne que ce qui était le moins original et le moins captivant, et que d'ailleurs on pouvait trouver sans l'aller demander à l'Égypte. La théorie aurait gagné en solidité à ne porter que sur le second élément ; j'ai dit de quelle façon,

ainsi réduite et à condition de ne pas écarter toute autre influence, toute intervention de l'orphisme par exemple, elle me paraissait juste et intéressante. C'est ce second élément qui est vraiment neuf et qui fait supposer légitimement une influence extérieure. Il me semble donc très important, quand on discute cette question d'origine, de bien distinguer les deux aspects de la religion éleusinienne et de ne point appliquer à l'un les conclusions qui conviennent à l'autre. C'est ce que je crains qu'on ne fasse pas toujours de part et d'autre.

Nous constatons bien l'indépendance de cette religion agraire à l'égard des influences extérieures en étudiant d'autres cérémonies en l'honneur de Déméter, qui ne sont pas, comme les Grands Mystères, compliquées d'un élément eschatologique. Déméter présidait en effet à tout un cycle de fêtes marquant les différentes périodes de la vie agricole, où les vieilles pratiques s'offrent à nos yeux presque à l'état pur, en tout cas moins mélangées d'apports secondaires que beaucoup d'autres cultes. Elles sont donc fort précieuses pour la connaissance des primitifs et de leur véritable esprit. Notons

seulement les *Chloia* et les *Kalamaia* (1), dont les noms seuls sont éloquents : la première de ces fêtes, célébrée en l'honneur de Déméter Chloè, avait lieu au moment où le blé commence à sortir du sol ; l'autre, quand la tige se forme. Notons encore les *Haloa* (2), fête célébrée pour le battage de la moisson, qui était réservée aux femmes (preuve d'antiquité) et comportait des « mystères » ; et surtout les *Thesmophoria*, fête particulièrement importante pour l'histoire du culte et d'une couleur tout antique: très étudiée, très souvent discutée par les spécialistes, il est nécessaire que nous en disions un mot.

Une des épithètes les plus fréquentes de Déméter est celle de *Thesmophoros*. Les écrivains anciens, suivis par nombre de savants modernes et par M. Foucart en particulier, expliquent ainsi ce titre : « Déméter qui apporte, qui institue les lois ». C'est la *Ceres legifera* de Virgile (3). M. Foucart en tire d'ingénieux

(1) Étudiées dans Foucart, p. 52 sq. — Chloè (Χλόη) signifie la verdure, l'herbe naissante. Kalamaia vient de κάλαμος, chaume, tige de céréalc (puis fréquemment d'arbuste, saule, ou roseau).

(2) De ἅλως, l'aire à battre le grain. Sur cette féte, cf. Harrison, p. 145 sq.

(3) *Énéide*, IV, 57.

développements sur le don fait aux hommes, par Déméter, de la vie sociale et civilisée, et la compare encore sur ce point à Isis. Mais des raisons linguistiques semblent s'opposer à cette traduction (1), — et surtout l'analogie avec d'autres noms désignant des fêtes, comme Herréphoria, Oschophoria, Phallophoria, etc., indique plutôt qu'il s'agit d'objets cultuels portés processionnellement. Sir J. Frazer a eu le mérite d'en faire, je crois, le premier (2) la remarque et d'y voir une allusion aux *sacra* portés par les femmes pendant la fête. Il serait trop long de discuter les explications assez compliquées de M Farnell et de Miss Harrison, qui partent de cette observation, mais s'en écartent ensuite assez notablement, ou de chercher à préciser la signification du mot *thesmos*. Je crois que le plus simple est de revenir à l'ancienne théorie de Frazer. En tout cas, cette fête, — qui d'ailleurs n'est pas seulement attique, qui se rencontre dans tout le monde grec et qui peut-être même est la plus répandue des fêtes hellé-

(1) Disons simplement que θεσμὸν φέρειν ne semble pas pouvoir s'employer au sens de « légiférer », et qu'on attendrait plutôt θεσμὸν τιθέναι.

(2) Dans l'article *Thesmophoria* de l'*Encyclopedia Britannica*. — Cf. *Spirits of the corn*, II, p. 16 sq.

niques (1), ou du moins paraît l'être dans l'état de notre documentation, — montre une saveur tout autochthone, et moins encore que dans les Grands Mystères il semble possible de trouver ici une importation égyptienne.

Il faut noter seulement les traits les plus curieux des Thesmophories attiques. C'est d'abord la présence exclusive des femmes (2). Nous avons déjà dit que les femmes avaient la prééminence dans la fête des Haloa. Il en va peut-être de même dans tous les cultes agraires, et nous savons qu'à Eleusis la prêtresse de Déméter paraît antérieure au hiérophante et au dadouque: sa présence indique presque toujours l'ancienneté d'un rite. Chez bien des peuplades sauvages la même particularité s'observe encore aujourd'hui. Il semble donc que les cultes agraires aient été originellement aux mains des femmes. Précisant l'hypothèse, on y a vu un reste du *matriarcat* primitif (3). On sait ce que signifie

(1) Cf. Nilsson, *Gr. Feste*, p. 313 sq. (avec la liste des endroits où étaient célébrées les Thesmophories).

(2) On sait qu'Aristophane en a tiré le sujet d'une de ses plus savoureuses comédies, les *Thesmophoriazousai*, c'est-à-dire « les femmes aux Thesmophories ».

(3) Miss Harrison montre un grand enthousiasme pour cette théorie. (Voir particulièrement *Prolegomena* [2], p. 272 sq.). D'ail-

cette expression. Partant de certains faits dûment attestés, comme l'usage fréquent de désigner les enfants par le nom de leur mère et de ne tenir compte dans l'organisation sociale que de la descendance utérine, Bachofen (1) et ses successeurs ont constitué toute une théorie sur la prédominance primitive des femmes, sur un type de famille matriarcal, mieux encore sur un état social tout entier matriarcal qui aurait universellement précédé la famille patriarcale et l'organisation du type classique. La conclusion est certainement exagérée, et le grand défaut de cette thèse est, comme toujours, son exclusivité et son universalité. Ce qui semble plus certain, c'est l'usage (2), répandu chez nombre de peuples primitifs, de laisser aux femmes les travaux de l'agriculture et l'élève du bétail,

leurs, pour cet auteur, toute la religion primitive est non seulement agraire et chthonienne, mais matriarcale ; la déesse existe seule, elle n'a pas même de dieu parèdre ou époux, mais seulement un « héros » qu'elle protège ; le dieu proprement dit, et surtout le dieu du type olympien, ne se développerait que plus tard avec le régime patriarcal.

(1) J.-J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, Stuttgart, 1861.

(2) Il paraît admis même par M. Ed. Meyer, qui combat le matriarcat érigé en théorie : *Hist. de l'antiquité*, trad. française de Maxime Girard, Paris, 1914, t. I, p. 18-19. Cf. p. 23-24 (faits attestés par les Anciens et qui sont en faveur d'un certain matriarcat).

l'homme restant encore, au début de la période agricole, exclusivement chasseur et guerrier ; des traces de cet usage subsisteraient de nos jours. On en a conclu que l'agriculture et particulièrement la culture du blé était une invention des femmes (1) ; d'autre part on a pensé que le le blé avait pu être le *totem* des femmes (si l'on admet l'existence des totems de sexe). Sans être certaine, la théorie, réduite à ces proportions, est suggestive et satisfaisante, et je ne crois pas que, pour expliquer cette prédominance des femmes dans certains cultes, il suffise de dire, avec M. Farnell et M. Foucart, qu'étant plus nerveuses, plus « émotives », elles étaient mieux désignées que les hommes pour les mystères, les oracles et les cérémonies orgiastiques.

Nous avons déjà fait allusion à l'*aischrologie*, c'est-à-dire à ces propos grossiers et inconvenants, mais rituels et sans doute d'une forme stéréotypée, qu'échangeaient les femmes aux Thesmophories attiques, comme aux Thesmophories siciliennes, comme aux Haloa et sans doute en d'autres fêtes sur lesquelles nous sommes insuffisamment renseignés. Trait curieux,

(1) Cf. Frazer, *Spirits of the corn*, I, ch. IV : « Woman's part in primitive agriculture » (partic. p. 129-130).

ils allaient ici de pair avec le jeûne et la continence ; ces deux éléments unis et opposés, — une sorte de carnaval, survivance peut-être d'anciennes orgies, et un ascétisme, d'ailleurs sans portée morale, — se retrouvent dans bien des cultes agraires et sont l'un et l'autre une manifestation de magie sympathique, ayant pour but d'exciter la fécondité végétale et animale.

Mais le rite le plus curieux et le plus discuté est celui que nous a fait connaître une précieuse scolie aux « Dialogues des Courtisanes » de Lucien, découverte il y a une cinquantaine d'années (1) : on jetait dans une cavité sacrée des porcs offerts en sacrifice et divers emblèmes de fécondité ; l'année suivante très probablement, — et avant d'y jeter les nouvelles victimes, — des femmes spécialement désignées allaient en retirer les débris corrompus, reste de ce que les serpents sacrés, — les vieux « esprits de la terre », —

(1) *Schol. ad Dial. Meretr.* VIII, 2. Scolies publiées d'abord par Rohde dans le *Rheinisches Museum* (en 1870). Cf., depuis, l'édition de Rabe, *Scholia in Lucianum*, Leipzig, 1906. Voir *ibid.*, (VII, 4), un texte relatif aux Haloa, qui est notre principale source pour la connaissance de cette fête apparentée aux Thesmophories.

avaient, disait-on, dévoré ; on les brûlait, on en mêlait les cendres aux semences et on assurait ainsi le succès de la récolte (1). Rite sauvage... qui dérouterait certains admirateurs à contre-temps de l'hellénisme ; il remonte évidemment à l'époque la plus ancienne et il montre d'une façon frappante les origines magiques d'un culte grec. Naturellement la légende explique d'une façon convenable cet usage bizarre : il aurait été institué pour commémorer un épisode du rapt de Korè ; quand Pluton entraîna la jeune fille dans les Enfers par une fissure du sol soudainement produite, les porcs d'Eubouleus, surpris au milieu de leur repos, furent précipités dans l'abîme. Mais on en voit assez la signification, qui, bien entendu, échappait à peu près complètement aux Athéniens du ve siècle, observant machinalement, par conservatisme religieux, un rite légué par de lointains ancêtres : il s'agit de fertiliser la terre en y faisant passer le principe de vie qui s'est

(1) Une peinture de vase curieuse et un peu énigmatique, où l'on voit une femme se pencher vers un porc, sur le sol, nous en conserve peut-être le souvenir (Heydemann, *Griech. Vasenbilder*, pl. II, 3 = Harrison, *Prolegomena* [2], fig. 10, p. 126).

incarné, suivant une conception connue, dans un porc, puis qu'on a capté et qu'on met ainsi à la disposition du laboureur. Et on voit aussi ce qu'était le culte primitif de Déméter, manifesté en ces fêtes diverses, et ce qu'était Déméter elle-même, — le vague esprit du blé, ensuite peut-être un animal, peut-être une jument, peut-être une truie, — avant de devenir une grande déesse du Panthéon hellénique et la puissante protectrice des mystes dont elle assurait le salut éternel...

Korè-Perséphone est une figure aux contours plus incertains et dont l'importance dans le culte est beaucoup moindre, en particulier à Eleusis. D'abord on peut se demander si Perséphone (en vieil attique Pherrephatta, orthographe des vases peints) et Korè sont deux noms d'une même divinité, ou si elles représentent deux déesses différentes dont les personnalités se seraient fondues. On s'arrêterait volontiers à cette seconde hypothèse, Perséphone apparaissant plutôt comme reine des Enfers, Korè comme déesse de la jeune végétation, ou surtout comme fille et presque doublet de cette Déméter qui lui est étroitement associée, et qui

permet rarement à son culte de vivre d'une vie indépendante. Il est possible toutefois que la même déesse ait porté deux noms et que ce soient ces noms mêmes qui l'aient différenciée en deux personnalités, quitte à les réunir de nouveau plus tard ; chez les Grecs, un nom, une épithète de culte crée souvent une divinité distincte ; l'imagination polythéiste des Grecs, comme dit M. Farnell, tend vers la multiplication des formes. On a supposé aussi que le nom de Korè était employé comme une sorte d'euphémisme pour voiler le nom terrible de Perséphone, déesse des Enfers ; le cas n'est pas rare, surtout quand il s'agit de divinités chthoniennes ; on se rappelle l'exemple classique des Euménides remplaçant les Erinyes et on connaît cette conception assez fréquente qui fait regarder soit comme dangereux, soit comme quasi-sacrilège de prononcer le nom véritable d'un dieu, — car le nom est souvent, en magie, considéré comme le substitut de la personne. Mais cette explication paraît insuffisante. Il y a d'ailleurs d'autres hypothèses... Répétons cependant que, non seulement à Eleusis, mais presque partout, le titre officiel de la jeune déesse, son titre de culte est Korè, le nom de

Perséphone étant au contraire plus répandu dans la littérature et dans l'art, et, ce qui est caractéristique, dans les tablettes d'exécration ; Homère, comme Hésiode, ne connaît que Perséphone.

En tout cas, à l'époque où remontent nos documents, Perséphone et Korè sont si bien identifiées qu'il est assez difficile de répondre à la question que nous avons posée (1) et qu'en fait on ne semble pas y avoir fort clairement répondu. Ce qu'on peut du moins supposer — et que (sans aller jusqu'au terme de la théorie) admet M. Foucart, d'accord cette fois, par hasard, avec Miss Harrison, — c'est que Korè représente une « différenciation » de Déméter, qu'elle est sortie par dédoublement du concept de la déesse-mère. Elle n'a jamais pu, à vrai dire, s'en dégager complètement (2) : sur les vases, les terres cuites et les bas-reliefs (surtout archaïques) il est souvent difficile, nous l'avons déjà remarqué, d'affirmer que la déesse représentée est soit Déméter, soit Korè, ou, si

(1) Cf. les hésitations de Nilsson, *Gr. Feste*, p. 355.

(2) Sur la difficulté de distinguer les deux déesses du blé, voir Frazer, *Spirits of the corn*, I, p. 59. Cf. encore Farnell, p. 116 sq. (Il place d'ailleurs trop bas la date de la naissance de Korè).

elles sont deux, laquelle est Déméter et laquelle est Korè. Ce curieux procédé de dédoublement n'est pas fort rare en Grèce et on y trouve d'autres couples de divinités nés de la même façon, qui d'ailleurs à leur tour se sont souvent développés en trinités (1) ; au début, les divinités ainsi formées sont généralement considérées comme des égales, ou demeurent vagues et sont quasi-interchangeables ; ce sont des sœurs en quelque sorte, sans que le concept en soit clair ; puis il arrive — non pas toujours, car on sait que certains couples et mieux encore certaines trinités restent au stade de l'égalité (les Charites ou Grâces, les Muses de l'époque ancienne qui ne sont encore qu'au nombre de trois, etc.) — il arrive que l'une soit représentée comme la femme d'âge mûr, l'autre comme la jeune fille (notons que Korè, Κόρη, signifie « la jeune fille », non pas « la fille »), — enfin qu'on leur attribue la relation de mère à fille, stade auquel on est parvenu à Eleusis. Le même dédoublement et la même évolution se montrent, avec des nuances

(1) Voir les intéressantes explications de Miss Harrison, que j'adopte ici (*Prolegomena* [2], p. 286 sq., « the maiden-trinity »).

différentes, dans les cultes primitifs d'Arcadie dont nous avons parlé et où Korè peut d'ailleurs porter d'autres noms.

Fait remarquable et qui est en faveur de notre hypothèse, dans le rituel, plus encore que dans la littérature et dans l'art, Korè-Perséphone est presque toujours associée à Déméter, et elle semble avoir peine à marcher sans son appui ; elle semble être restée plus « primitive » que Déméter, et le nom même, vague et général, qu'elle porte est le signe d'une haute antiquité, comme les vieux titres de divinités que nous avons déjà remarqués, « la Dame », « la Maîtresse », « la Puissante », etc. Les cultes de Korè seule, s'ils ne sont pas introuvables, comme on l'a cru (1), sont du moins assez rares ; sans parler de l'Attique, où les Petits Mystères d'Agra lui paraissent spécialement consacrés, c'est surtout en Sicile (une terre à blé) que l'on

(1) Cf. Rubensohn, *Mysterienheiligtümer in Eleusis und Samothrake*, p. 44 (une seule phrase, mais très affirmative). — Despoina, fille de Déméter et de Poseidon, était la principale déesse de Lycosoura, mais sa qualité de fille de Déméter est sans doute assez postérieure à sa création et elle a dû être d'abord en cet endroit la seule déesse et l'équivalent d'une Déméter. — Le couple de Damia et Auxésia, dont nous avons parlé, semble être resté à un stade de différenciation moindre que celui de Déméter et Korè.

rencontre des fêtes en l'honneur de la seule Korè-Perséphone (1).

Le dieu ravisseur, personnage essentiel à la légende du rapt, se nomme *Pluton* dans le culte éleusinien. Dans les textes littéraires il porte aussi d'autres noms, Aïdoneus, Polydegmon, Hadès, etc., dont quelques-uns sont peut-être des euphémismes. Mais il ne semble pas jouer le rôle que le mythe laisserait prévoir (on voit bien ici encore l'importance relative du culte et de la légende). Avant les fouilles, on aurait même pu croire qu'il n'avait aucune place à Eleusis ; mais on a retrouvé son temple à l'intérieur du péribole ou enceinte, et d'ailleurs un peu séparé des autres sanctuaires, et les inscriptions conservant les comptes d'Eleusis le mentionnent à côté de Déméter et Korè. Miss Harrison expliquerait volontiers l'effacement de sa personnalité en disant que dans une religion matriarcale, comme celle de Déméter, les dieux sont toujours au second plan et un peu relégués dans l'ombre. Il semble surtout que ce

(1) Toutes les fêtes que l'on peut rapporter à Korè — quelques-unes fort incertaines, la plupart très mal connues — sont réunies dans Nilsson, *op. cit.*, p. 356-362.

dieu ne soit pas très ancien à Eleusis et qu'il n'appartienne pas au fonds primitif de la religion agraire.

Mais il y a dans la religion éleusinienne un doublet de Pluton, une autre hypostase de la divinité infernale, qui est *Eubouleus.* Bien moins important que Pluton *dans la mythologie,* c'est cependant selon toute vraisemblance un dieu très ancien en Attique, mais non pas particulier à l'Attique ; des inscriptions le mentionnent dans les Cyclades et, ce qui est remarquable, toujours associé à Déméter et à Korè, sous le nom de *Zeus Eubouleus,* particulièrement à Myconos (1) (nommé ici *Zeus Bouleus,* peut-être, comme je le croirais volontiers, par déformation du titre ancien : les fidèles y ont pu voir un Zeus protecteur du Sénat de la cité, ou Boulè). C'est une divinité préhellénique, un dieu parèdre (ou, si nous voulons appliquer ici les théories de Miss Harrison, un protégé) de la déesse du blé ; à l'arrivée des Olympiens, on l'identifia, comme tant d'autres, avec Zeus, et il devint,

(1) Règlement religieux important du Ier siècle avant J.-C. Le Bas-Foucart, *Voy. arch. en Grèce et en Asie Mineure,* II, 2058 = Michel, *Recueil,* 714.

si l'on peut dire, une simple épithète de culte, mais sans perdre sa place dans le culte. (En Attique, l'identification n'a en général pas eu lieu dans ce cas particulier.) Le nom d'Eubouleus, qui peut signifier dieu du bon conseil, est peut-être un de ces vocables euphémistiques appliqués aux puissances infernales (c'est une explication dont on a d'ailleurs abusé), mais il semble plutôt se rapporter à une fonction divinatrice et oraculaire, naturelle chez les dieux chthoniens (1) (il a nettement le caractère chthonien à Myconos). Les inscriptions attiques mentionnent en son honneur des sacrifices qui paraissent bien s'adresser à un dieu, et non pas à un héros sans grande importance ; toutefois à aucune époque, et en aucun pays, il ne semble avoir joué un rôle aussi considérable que le couple Déméter-Korè ; il est peut-être né à une époque où prédominait la forme féminine de la divinité, il n'est en tout cas que le suivant des déesses ou leur

(1) On connaît les nombreuses crevasses et cavités, d'où s'exhalent des gaz, consacrées ordinairement à Pluton ou à une autre divinité infernale et où se sont installés des oracles (l'antre de Trophonios à Lébadée (Béotie), le Ploutonion d'Hiérapolis en Phrygie, etc., etc.).

associé un peu inférieur. Plus tard, *dans la mythologie*, Eubouleus déchoit même de ce rang ; il devient un porcher d'Eleusis, et c'est pour lui donner une place dans la légende de Korè, ou pour expliquer le rite bizarre des Thesmophories, qu'on invente l'épisode du troupeau enseveli dont nous avons parlé.

Les fouilles d'Eleusis nous ont révélé un couple assez mystérieux, nommé simplement *le dieu et la déesse*. Deux bas-reliefs trouvés dans le temple de Pluton (1) représentent ces divinités. Dans un exemplaire, — le plus ancien, — elles sont assises à une table de banquet et clairement désignées ; dans l'autre, très mutilé, elles sont plus difficiles à identifier, mais reconnaissables grâce à la dédicace gravée avec l'offrande : les autres divinités d'Eleusis, nettement représentées, empêchent d'ailleurs de les confondre ou de les identifier

(1) Le premier (du IVe siècle av. J.-C.), dans *Ephemeris arch.*, 1886, pl. III, 1 (reproduit dans Farnell, pl. I) ; les noms θεός, θεά, sont gravés près des personnages. Le second (avec dédicace du prêtre Lacrateidès, ce qui le date du Ier siècle av. J.-C.), *ibid.*, pl. III, 2 (Farnell, pl. II). — Voir Foucart, p. 90. — Cf. O. Kern dans ses ingénieuses études sur plusieurs divinités d'Eleusis : *Eubuleus und Triptolemos* (*Arch. Mittheilungen*, XVI, 1891, p. 1-29) et *Das Kultbild der Göttinnen von Eleusis* (*Ibid.*, XVII, 1892, p. 125-142).

avec quelques-unes d'entre elles. Ces monuments figurés éclairent une inscription célèbre du milieu du IVe siècle av. J.-C. sur l'offrande des prémices pour Eleusis et dans laquelle est mentionné un sacrifice « au dieu et à la déesse » (1) ; ils permettent aussi de comprendre le titre de « prêtre du dieu et de la déesse » (distinct des prêtres de Déméter et Korè), que portait un haut fonctionnaire d'Eleusis. Le couple mystérieux a excité la curiosité, mais nous ne connaissons en somme que son nom, et nous en sommes réduits aux conjectures. Date-t-il d'une époque extrêmement ancienne où les divinités, encore vagues, ne portaient pas de nom propre, étaient seulement « le dieu », « la déesse », — ou ne recevaient que des épithètes générales, comme celles dont nous avons parlé plusieurs fois, « la Maîtresse » (Despoina) en Arcadie ; ou « la Toute-Puissante » (Pasikrateia) synonyme de Korè? L'arrivée de Déméter et de sa fille, déesses déjà plus caractérisées, aurait mis dans l'ombre la vénérable dyade. Cette hypothèse,

(1) *Inscr. Gr.*, I suppl., 27 *b* (p. 59), ligne 38. Ici (l. 39) Eubouleus leur est joint et forme triade avec eux, au lieu d'être groupé avec Déméter et Korè.

qui ne laisse pas d'être séduisante, s'accorderait avec la théorie célèbre d'Usener (dans ses *Götternamen*) (1) sur l'anonymat primitif des dieux grecs. Vaut-il mieux y voir simplement un euphémisme, — explication qui risque de devenir une panacée commode ? — Ou n'y retrouve-t-on pas la trace de cette croyance primitive, que nous avons signalée, — restée très vivante en Egypte, — d'après laquelle le nom du dieu doit rester secret, inconnu des profanes, puisque connaître ou prononcer un nom, ce peut être, en magie, avoir quelque puissance sur la personne elle-même ? On ne saurait le dire avec certitude. M. Foucart, fidèle à sa théorie, verrait volontiers dans le couple mystérieux une importation égyptienne, et ce serait Isis et Osiris, dont les noms véritables restent également secrets en Egypte. Sans doute s'étonnera-t-on que, dans cette hypothèse, leur personnalité reste si effacée. Aussi M. Foucart ajoute-t-il que Déméter et Korè supplantèrent « la déesse » ou mieux en précisèrent le concept et que Dionysos remplaça « le dieu » ; ce serait une hellénisation des

(1) Bonn, 1896.

dieux égyptiens. Mais il ne semble pas nécessaire, ici encore, de recourir à ces ingénieuses explications. Du moins semble-t-il que l'on doive maintenir la haute antiquité de ce couple, qui me paraît même plus ancien que ne l'admet M. Foucart. Il a du moins certainement raison de ne pas suivre M. Farnell qui voit au contraire dans ce couple une invention assez tardive ou mieux *a late development*, sans d'ailleurs en apporter de preuves. Mais il serait vain de discuter longuement sur des divinités mystérieuses pour lesquelles tout renseignement nous fait défaut.

Nous avons fait allusion déjà au rôle de *Dionysos* à Eleusis, à son origine septentrionale (d'où sa sauvagerie que l'hellénisme a d'ailleurs adoucie) et à la date relativement tardive de son arrivée. Il n'y a pas lieu d'y revenir.

Un dieu plus récent encore, du moins plus récemment introduit à Eleusis (peut-être au ve siècle seulement) et qui n'y fut jamais admis à titre définitif (il arriva trop tard, à une époque où le culte était à peu près fixé, la fusion plus difficile), est ce *Iacchos* que nous avons déjà signalé, le conducteur de la procession mystique, « citoyen » d'Athènes, temporairement hébergé

dans l'enceinte par Pluton pendant la durée des Mystères. Dieu fort curieux lui aussi, dieu populaire, qui excitait l'enthousiasme des mystes, et sur lequel on a émis bien des hypothèses. M. Foucart y voit une sorte de « daimôn », le génie de la procession, peut-être une personnification du chant mystique appelé « iacchos » ou du cri liturgique que proféraient les mystes. L'hypothèse est ingénieuse et ne manque pas de séduction. Toutefois il semble préférable d'adopter ici l'opinion qui rallie aujourd'hui la majorité des savants et d'après laquelle ce serait une hypostase de Dionysos — mais non pas nécessairement de Dionysos enfant, comme on l'a voulu, issu d'un mariage sacré, sorte de médiateur entre l'homme et la divinité (il y a dans cette dernière hypothèse un mélange d'idées philosophiques un peu aventureuses). Un brillant et célèbre chœur des *Grenouilles* (1), quelques beaux vers de Sophocle (2) et surtout un péan fort curieux en l'honneur de Dionysos découvert à Delphes (3)

(1) Aristoph, *Ran.*, 324 sq.

(2) *Antigone*, 1113 sq.

(3) H. Weil dans *Bull. Corr. hell.*, XIX (1896), p. 393-418. M. Foucart (p. 45) ne nie pas l'identification, qui est ici évidente, mais il reproche à l'auteur (relativement tardif) du poème « une

favorisent nettement cette opinion. Aucun dieu n'est plus « mystique », plus pénétré de l'extase dionysiaque ; s'il n'a pas, comme on l'a dit, transformé les Mystères d'Eleusis, du moins il les a enrichis d'un élément nouveau et original.

Nous avons également signalé *Brimo*, — connue surtout par une formule rituelle de la hiérogamie éleusinienne, — et qui, selon Miss Harrison, aurait été apportée par une vague religieuse de même origine que pour Dionysos, et descendrait elle aussi du Nord, — de la Thessalie et peut-être de la Thrace ; déesse chthonienne, Korè spéciale, que sa nature aurait fait introduire sans difficulté à Eleusis.

A côté de ces divinités, un certain nombre de héros locaux, éponymes des familles sacerdotales qui se réclamaient de leur parenté, prennent place dans la légende et parfois dans le culte d'Eleusis. Il nous suffira de mentionner le plus important et qui joue dans le culte le plus grand rôle, *Triptolème*, le premier agri-

confusion fréquente chez les poètes ». Ajoutons, — mais rien n'est plus décevant que l'étymologie, — qu'on a vu dans le nom Ἴακχος un doublet de Βάκχος (Bacchos, Dionysos), s'expliquant par un ancien et hypothétique FιFαχος.

culteur et le propagateur ou le missionnaire du blé. Il est essentiellement éleusinien et son origine est peut-être fort ancienne (1) ; dans l'hypothèse du matriarcat primitif, il serait un de ces protégés de la divinité primitive dont nous avons parlé, — ou bien il serait né seulement à l'époque patriarcale ; mais tout cela, et particulièrement cette hypothèse, est très incertain. Ajoutons qu'il ne semble pas possible de le faire dériver d'un prototype égyptien (2).

(1) Etymologie du nom très discutée. Ordinairement on admet qu'il vient de τρίπολος « trois fois labouré ». (Voir une curieuse explication qui met ce nom en relation avec πόλεμος, πτόλεμος, guerre, — de F. Witton dans la *Classical Review*, 1914, p. 216). Ainsi Triptolème semblerait être une personnification du grain de blé jeté en terre, et avoir succédé, sous forme humaine, à un esprit du blé, à un culte phytolâtrique (peut-être aussi à un esprit du sol). On a proposé récemment une autre explication : il serait le « Tritureur » (Cf. τρίβειν, broyer et ἀλεῖν, moudre) et personnifierait ainsi l'aire ou le moulin (on se rappelle l'aire sacrée de Triptolème à Eleusis). La racine de ἀλεῖν expliquerait aussi le nom d'Eleusis, « la ville des moulins ». (De Saussure, cité par Nicole, *Dict. des Ant.* s. v. *Triptolemus*). Cette dernière hypothèse favoriserait peut-être l'opinion que nous avons rapportée et d'après laquelle Déméter *Eleusinia* ne tirerait pas son nom d'Eleusis, mais bien plutôt la ville tirerait le sien de cette épithète de culte générale. (Bien entendu, rien de plus incertain.) M. Cook (*Zeus*, I, p. 211 sq.) verrait dans le char de Triptolème un souvenir de la roue solaire et le rattacherait ainsi au culte du soleil (très hypothétique).

(2) Certains vases, — que M. Foucart n'a pas utilisés en faveur de sa théorie, — représentent Triptolème en vêtement

Enfin une divinité obscure et mal définie, *Daeira*, avait à Eleusis une prêtresse spéciale, la *daeiritis* (1). Mais, chose curieuse, elle apparaît comme une sorte d'ennemie de Déméter, et il est interdit à la prêtresse de la Grande Déesse d'assister aux sacrifices qui lui sont offerts. On voit là, très nettement, une rivalité ou un « combat de dieux » et le souvenir de deux influences concurrentes. Toutefois le conservatisme est si fort dans la religion grecque qu'on n'osa pas — ou qu'on ne put — chasser tout à fait Daeira; on lui fit sa part. Les divergences des lexicographes et mythologues anciens sur sa légende, sa généalogie et son identification avec telle ou telle déesse montrent bien l'embarras où les jetait cette situation irrégulière. Était-ce une divinité plus ancienne que Déméter, et que l'avènement de celle-ci aurait détrônée? C'est une explica-

égyptien ou font allusion à l'Egypte (Cook, *op. cit.*, p. 222), mais ce sont des monuments d'une époque relativement récente, d'une époque de syncrétisme. Ils ne semblent rien prouver en faveur d'une identification avec Osiris, qui, peut-être à certains égards dieu de la moisson, n'est pas un dieu *laboureur*, et qui au contraire, sans doute à l'époque hellénistique seulement, a emprunté sa charrue à Triptolème.

(1) Cf. Foucart, p. 220.

tion que M. Foucart ne rejette pas et que j'accepterais volontiers. M. von Prott, qui la défend, a tort, par contre, me semble-t-il, d'identifier Daeira avec « la déesse » anonyme des bas-reliefs éleusiniens et de l'inscription relative aux prémices (1). Quant à M. Farnell, à l'inverse, il voit là un « développement tardif » (comme pour « le dieu et la déesse ») et postérieur à l'institution des Mystères (2). Daeira est honorée aussi par des sacrifices à Athènes et dans la Tétrapole de Marathon (3), ce qui ferait supposer qu'elle n'est pas à proprement parler la déesse locale ancienne d'Eleusis ; mais elle peut soit être venue d'Eleusis à Athènes, soit avoir été dès l'origine commune à plusieurs cités ou bourgades.

Le cas d'une divinité nettement rivale est rare à Eleusis, mais on voit du moins de combien d'éléments divers était composé le culte, qui nous paraît si harmonieux, de l'époque classique. Venant de différents pays et intro-

(1) Cf. *Ath. Mittheilungen*, XXIV, 1899, p. 262 (article intitulé : *Ein* ἱερὸς νόμος *der Eleusinien*, p. 241-266).

(2) *Op. cit.*, p. 140.

(3) Voir des inscriptions du IVe siècle av. J.-C. : *Inscr. Gr.*, 741 *b* (Athènes), et Prott-Ziehen, *Leges Graecorum sacrae*, 26 (Tétrapole).

duits à des époques différentes, des dieux et des rites se sont installés, tantôt après des luttes assez vives, tantôt à l'amiable, dans l'humble et vieux culte qu'ils enrichissaient et qu'ils devaient conduire à de hautes destinées. Cette histoire, où nous distinguons ainsi différents étages de religion, sans encore les bien préciser, est d'autant plus instructive qu'ici, en général, la fusion ne s'est pas faite complètement, que certains dieux, certains cultes et certaines pratiques pâlissent et s'effacent un peu, mais subsistent jusqu'à la fin, formant un panthéon et un rituel assez embrouillés. Cela, grâce non seulement au conservatisme dont nous avons parlé, mais à cette tendance polythéistique des Grecs qui les poussait à multiplier les formes divines, ou à accepter leur multiplication, tout en s'efforçant d'autre part de les ramener à des types divins déjà familiers. Cette double tendance, qui semble contradictoire, se montre bien dans ce procédé si fréquent de syncrétisme : du nom d'un dieu ancien ou étranger faire l'épithète d'un dieu olympien connu (Zeus Eubouleus, Poseidon Hippios, pour ne recourir qu'à des exemples déjà cités) ; il se fait jour aussi dans ces généalogies compliquées

où de tout temps ont excellé les Grecs ingénieux et qui créaient de vastes familles de dieux, toujours aptes à s'accroître de fils, de filles, de frères ou de parents à un degré quelconque.

CHAPITRE V

LES PRÊTRES ET PRÊTRESSES D'ÉLEUSIS

Les divers clans auxquels ils appartiennent. — Ces sacerdoces et ces clans considérés dans leurs rapports avec les diverses étapes de la religion éleusinienne.

Le personnel sacerdotal d'Eleusis répond, par sa complication et par le grand nombre des prêtres et des prêtresses, à cet assemblage bigarré de personnages divins : car les dieux n'arrivent pas seuls, ils suivent les peuplades et les clans qui les vénèrent, et leur intrusion dans un culte est presque toujours le résultat d'une invasion ou d'une émigration humaine. C'est dire qu'ici encore on peut distinguer ou entrevoir des courants d'époques et de provenances diverses. Sans entrer en aucune façon dans les détails du sacerdoce éleusinien, qui ressortissent plutôt à l'étude des institutions, il suffira de mentionner ici quelques prêtres et quelques familles.

Si l'on voit dans la *prêtresse de Daeira* ou *daeiritis* (et peut-être dans le *prêtre du dieu et de la déesse* : mais les prêtres semblent, à Eleusis en particulier, plus récents que les prêtresses) un représentant du culte le plus ancien qu'il nous soit donné d'atteindre, d'un culte autochthone... autant qu'on peut être autochthone et si ce mot a quelque sens pour des périodes aussi primitives, — il faut admettre que la *prêtresse de Déméter* est arrivée aussitôt après ce stade, — et pour ma part c'est ainsi que je me représenterais volontiers l'histoire religieuse d'Eleusis. Nous avons déjà noté que les rites dont la prêtresse de Déméter a le privilège ou auxquels elle préside (notamment dans la fête des Haloa) ont une couleur très archaïque. Mais les dieux anciens pâlissent à chaque période devant les dieux nouveaux, et comme la *daeiritis* s'éclipse peu à peu devant sa rivale plus jeune, à son tour la prêtresse de Déméter — encore qu'elle ait toujours conservé une grande autorité (1) — doit céder de son prestige et de ses fonctions à un

(1) Elle reste notamment *éponyme* à Eleusis, c'est-à-dire que l'on datait officiellement les documents d'après le nom de la prêtresse en charge ; l'éponymat marque en général l'importance ou l'antiquité d'une fonction.

nouvel arrivant. Elle garde moins d'éclat que n'en acquiert le *hiérophante*, le prêtre suprême, venu sans doute de Thrace avec Eumolpos, l'éponyme et le fondateur légendaire du clan des Eumolpides (1) ; son arrivée marque en religion la prédominance des hommes supplantant les femmes, même dans ces cultes agraires qui, semble-t-il, leur étaient d'abord réservés, à Eleusis comme ailleurs (du moins c'est une hypothèse qui explique assez bien les faits). Il semble que nous ayons, dans tous ces cas, des exemples d'empiétements successifs, qui ont réussi, et de luttes ou de rivalités terminées par la victoire, plus ou moins complète, du nouvel envahisseur. Il n'en est d'ailleurs pas toujours ainsi, car il en va dans ce domaine comme dans l'évolution des espèces en biologie : certaines tentatives réussissent beau-

(1) Texte formel d'un scoliaste de Sophocle, *Œd. à Colone*, 1048, sur l'origine thrace des Eumolpides. Cf. Miss Harrison, *Prol.*², p. 553 sq. — Mais peut-être en venant sont-ils passés d'abord par Athènes. Voir une discussion de la légende des Eumolpides dans Toepffer (*Attische Genealogie*, p. 38 sq.), qui arrive à la même conclusion d'ensemble. Les Eumolpides d'ailleurs furent ensuite les plus acharnés à se proclamer autochthones. — On a vu plus haut quelle étymologie on devait attribuer au mot Eumolpides et qui manifeste leurs fonctions cultuelles de chanteurs ou récitants sacrés.

coup moins, et il peut se produire des régressions, comme dans la nature. Même après le traité de paix, si l'on ose dire, des conflits d'attributions subsistent encore entre les hommes comme entre les dieux et, en certaines circonstances, se font jour à l'époque même où le culte est « stabilisé ». Chacun défend jalousement ses antiques privilèges, quitte à empiéter, quand il s'en trouve une occasion, sur ceux des autres. C'est ainsi qu'au IVe siècle (d'après un discours attribué à Dinarque, dont le texte ne nous a pas été conservé), une prêtresse de Déméter intenta un procès au hiérophante pour empiétement ; de même, au témoignage de Démosthène (1), le hiérophante Archias, s'étant permis de sacrifier à la fête des Haloa, — réservée à la prêtresse, — fut condamné pour « impiété ». Le hiérophante a la haute main sur les mystères proprement dits, où la prêtresse en général semble ne pas intervenir, — du moins en ce qui concerne l'initiation proprement dite ou eschatologique : cet élément du culte est évidemment postérieur à la période où régnait seule la prêtresse de Déméter (2). Mais elle jouait un rôle dans les

(1) Ou plutôt du Pseudo-Démosthène, car le discours n'est pas de Démosthène (*Contre Néère*, 116).

(2) Il est possible que les Eumolpides aient été (du moins en

drames liturgiques, — particulièrement dans la hiérogamie, comme nous l'avons vu, — c'est-à-dire dans les rites agraires, plus anciens que l'initiation proprement dite ; inversement, et bien qu'il se soit introduit dans ces cultes, le hiérophante n'a qu'un rôle peu important, — parfois n'a aucun rôle, — dans certaines cérémonies agraires fort anciennes, comme la fête des Thesmophories. Ce partage d'attributions, qui semble réserver au hiérophante, comme domaine propre, la partie la plus récente du culte, montre bien que les Eumolpides sont des nouveaux venus à Eleusis. Ni ce partage d'attributions, ni les conflits dont nous avons parlé ne se comprendront bien si, comme on l'a cru longtemps et comme certains savants le pensent encore, la prêtresse de Déméter (souvent confondue avec une autre prêtresse, la *hiérophantide*, et c'est ce qui a pu d'abord occasionner cette erreur) appartenait elle-même à la famille des Eumolpides : M. Foucart a montré qu'il fallait se fier à une glose, d'ailleurs bien nette, de

partie) les introducteurs mêmes de cet élément ; c'est une hypothèse que je ne fais que hasarder, car les documents font défaut..., mais qui me paraîtrait intéressante à examiner.

Suidas (1) et la ranger dans la famille des *Philleidai*, dont l'origine serait plus ancienne.

A côté des puissants Eumolpides, avec leur hiérophante, leur hiérophantide et leurs *exégètes* ou « casuistes », interprètes attitrés des lois de culte éleusiniennes, une autre famille, placée à un rang un peu inférieur — encore qu'elle ait revendiqué une noblesse égale et même une origine plus haute, puisqu'elle prétendait descendre d'Hermès, le *héraut* des dieux (il va sans dire que cette légende est une explication très récente et purement « mythologique » du *nom* du clan) — la famille des *Kéryces* (ou *hérauts*) semble être venue d'Attique alors que les Eumolpides étaient déjà installés solidement à Eleusis (2). Je croirais volontiers que l'introduction des Kéryces à Eleusis date au plus tôt de l'unification de l'Attique et de l'annexion *définitive* du territoire éleusinien, ou mieux encore

(1) Suidas, s. v. Φιλλεῖδαι. L'opinion de M. Foucart — soutenue par lui bien avant la publication de son livre — a été suivie par Toepffer (*op. cit.*, p. 93).

(2) L'origine athénienne des Kéryces, défendue par M. Foucart et qu'il corrobore par un document récemment découvert à Delphes, paraît indéniable. Sur les Kéryces, voir encore l'étude remarquable et bien connue de Dittenberger dans l'*Hermes*, XX, p. 1 sq., et Toepffer, *op. cit.*, p. 80 sq.

qu'elle est postérieure à ces événements (1). C'est parmi les Kéryces qu'étaient pris notamment le second prêtre d'Eleusis, le *dadouque*, c'est-à-dire « le porte-flambeau » (on se rappelle le rôle des torches dans ce culte et d'ailleurs dans les religions agraires en général) (2), — et très vraisemblablement le *hiérokéryx*, ou héraut sacré (son nom indique assez la relation probable avec cette famille). Ces deux clans, Eumolpides et Kéryces, — qui à l'époque classique agissent constamment de concert, et fréquemment portent ensemble des décrets intitulés « décrets des Eumolpides et des Kéryces », où ils sembleraient même ne former qu'un seul corps, — constituent l'élite de la noblesse éleusinienne.

Mais un certain nombre d'autres familles, soit éleusiniennes, soit ayant leur centre en divers endroits de l'Attique, ont une part dans le culte

(1) La légende a conservé divers souvenirs des luttes entre Athènes et Eleusis, qui semblent avoir été longtemps incertaines et s'être étendues sur une assez longue période. Notons que les Eumolpides, venus de Thrace, auraient aidé Athènes dans l'une de ces guerres, ce qui revient à dire qu'ils se sont établis par la violence à Eleusis.

(2) Il y a des dadouques ailleurs qu'à Eleusis ; notamment à Lerne (Nilsson, *Gr. Feste*, p. 290, note 2) ; on remarque une femme dadouque à Gortyne d'Arcadie (*Inscr. Gr.*, V², 49). Cf. Foucart, p. 211).

ou fournissent quelques fonctionnaires religieux, soit qu'elles conservent ainsi de très anciens privilèges, soit que leur situation à Eleusis résulte d'empiétements heureux. Étant donné le dessein de ce livre, il n'y a pas lieu, comme nous l'avons remarqué, d'entrer ici dans des détails qui, en l'état de notre documentation, se rapportent plus encore à l'histoire des institutions et du culte extérieur qu'à celle de la religion proprement dite (1). Ce qui serait particulièrement intéressant à cet égard, ce serait de savoir à quelle famille appartenait la prêtresse de Daeira, que nous avons cru devoir considérer comme fort ancienne ; bien que les textes que nous possédons ne l'indiquent pas nettement, il n'est peut-

(1) Voir Foucart, p. 160 sq. — Ces familles sont étudiées dans Toepffer, *op. cit.*, 1re partie (« La noblesse éleusinienne ») et *passim*, particulièrement (dans la 3e partie), p. 247 sq. (*Phytalidaï*) et p. 136 sq. (*Bouzygai*). Il est remarquable qu'en général le nom des clans éleusiniens ou en rapports avec Eleusis semble indiquer une fonction religieuse ou une « spécialité » magique. Nous avons déjà dit comment il faut entendre le titre *Eumolpides* ; les *Kéryces* désignent une famille de hérauts sacrés, fonction de culte usuelle ; les *Phytalidai* peuvent se rapporter à un culte phytolâtrique, peut-être celui du figuier (ingénieuses conjectures de Toepffer) ; les *Bouzygai* à un culte du taureau (culte d'ailleurs fort répandu). Ces faits, si on peut les établir nettement, favoriseraient l'hypothèse sur l'origine des genê que nous avons proposée plus haut.

être pas impossible de le trouver, et la recherche mériterait d'être tentée.

Nous avons déjà noté la différence entre les prêtres d'Eleusis et les prêtres attiques ordinaires, simples citoyens, pris quasi au hasard, le plus souvent tirés au sort parmi ceux qui remplissent les conditions légales, revêtus temporairement d'une charge très précise et plutôt fonctionnaires de la cité que serviteurs du dieu. A Eleusis, les prêtres sont de vrais prêtres : il y a des castes sacerdotales et des privilèges de caste — ce qui se voit bien plus ordinairement en dehors de la Grèce qu'en Grèce même, du moins à l'époque classique. Mais le cas était usuel dans l'état social primitif (où chaque famille avait son culte particulier) (1), état que

(1) Il est important de noter que, lorsqu'on parle de *familles* sacerdotales, il ne faut pas donner à ce mot sa signification moderne, pas même celle qui s'attache à des expressions comme « la famille des Bourbons » par exemple. Ce sont des *genê* (γένη), des clans, dont sans doute les membres se prétendent apparentés parce qu'ils croient descendre d'un ancêtre commun (construction mythique et postérieure à la formation du clan), mais qui en fait ne le sont pas. On peut se demander s'ils ont été parents à l'origine, autrement dit si le γένος est une famille élargie ; c'était l'opinion d'Aristote et c'est encore celle de beaucoup d'hellénistes, mais, pour ma part, je ne le crois guère, et je penserais plutôt que le seul lien qui dès le commencement ait

l'organisation toute politique et, si l'on peut dire, laïque de la cité grecque, de la *polis*, a peu à peu fait disparaître, sans en étouffer toutes les survivances. On voit donc quel intérêt nous offre le sacerdoce éleusinien pour l'étude des origines, non seulement religieuses, mais sociales de la Grèce.

existé entre les membres d'un génos, — comme entre les membres d'une *phratrie* (c'est le degré immédiatement supérieur et au-dessus duquel à son tour se trouve le groupement plus large de la tribu ou *phylè*, qui est de même nature), — a été un lien religieux, une communauté de culte ; ces groupements, à la fois religieux et sociaux (parce que les deux éléments étaient à l'origine intimement mêlés), sont des divisions de la population, qui se réunit autour d'un culte spécial.

CHAPITRE VI

CONCLUSION

La valeur religieuse des Mystères. — Elle est assez faible. — L'esprit de la religion grecque et les deux courants religieux de l'humanité.

L'influence des Mystères sur le christianisme. — Elle est à rejeter dans l'ensemble.

Tel est ce culte fameux des Mystères. Sous ses dehors brillants, il apparaît, au point de vue religieux, assez pauvre. Sans doute l'élément moral ou spirituel n'en est pas tout à fait absent et il a même dû s'accroître avec le temps. Déméter, la vieille déesse, peut-être à demi animale, de la terre et de la végétation, non seulement a pris peu à peu figure humaine, jusqu'à devenir, grâce à la poésie et aux arts autant qu'au sentiment religieux, un beau type de la mère inquiète et douloureuse, mais elle a montré le souci, un peu vague, de la justice, des bonnes lois, de la bienfaisance. Il est possible

d'ailleurs que l'émotion et l'enthousiasme des nuits mystiques aient, au point de vue moral, produit quelques heureux effets chez les initiés, mais dans l'ensemble et dans son fonds la reli-religion d'Eleusis reste ce qu'elle a été dès le commencement, une magie, et, si l'on peut dire, une collection de recettes pour assurer la fécondité de la terre ou aborder aux Iles Bienheureuses. Cependant Chateaubriand, en poète magnifique, a écrit : « Eleusis est selon moi le lieu le plus respectable de la Grèce, puisqu'on y enseignait l'unité de Dieu. » D'autres, en foule, qui sont poètes aussi à leur façon, l'ont suivi.

A vrai dire, on n'enseignait à Eleusis ni dogme religieux ni aucune philosophie. Et ce ne sont point les Grecs de l'âge classique, ou mieux les Grecs tout court, les envahisseurs venus du Nord, qui pouvaient élever et spiritualiser le vieux culte légué par des ancêtres inconnus : on l'a remarqué plus d'une fois, le Grec en général n'est pas religieux au sens véritable et profond du mot. Sans doute, et avec bien des penseurs illustres, je ne crois pas qu'en aucun lieu, ni en aucun temps, l'homme ait *complètement* échappé à « l'inquiétude religieuse », — et proprement religieuse, — à

l'aspiration vers l'infini, si vague fût-elle et si hésitante ; sans elle on ne saurait être pleinement homme ; l'étude des peuples « sauvages » ou « primitifs », conduite sans idée préconçue, — et bien que les ethnologues en tirent souvent d'autres conclusions ou ne s'attachent qu'à des éléments inférieurs, — semble confirmer cette opinion. Mais tous nos documents nous induisent du moins à penser que chez les Grecs la « faculté religieuse » était plus réduite qu'ailleurs et que le Grec véritable, s'il était essentiellement, comme dirait Aristote, un *animal politique*, était un animal moins religieux que d'autres. Ils pouvaient être superstitieux, ce qui est très différent, ou rationalistes, ou détachés, ou à la fois tout cela. Leurs écrivains, à la vérité plutôt indifférents, montrent bien ces diverses tendances : un Thucydide ou un Aristote, par exemple, semblent n'avoir pas de religion, ou ils n'ont de religion que celle de la cité, de l'État ; un Xénophon ou un Plutarque, avec un certain rationalisme essentiel à tout Hellène, sont forts dévots, et d'une dévotion très conservatrice, et ils ont la superstition des détails rituels et de leur efficacité magique ; Aristophane raille les dieux et respecte la religion

établie, par horreur du changement et des nouveautés sophistiques ; Euripide est à la fois sceptique et inquiet, moitié sérieux, moitié dilettante, il « fait des expériences » et il s'intéresse à l'orphisme ; cependant un Platon ou un Sophocle, d'une façon et à des degrés différents, paraissent manifester des soucis vraiment religieux, — mais que leur religion est encore grecque... En allait-il de même chez le peuple obscur ou chez le bourgeois d'Athènes? Il est difficile de le dire et de sonder ces âmes fermées ; toutefois la religion qu'on les voit pratiquer de l'extérieur, ou bien n'est que le culte officiel, une pompe en l'honneur de la cité, sans caractère spirituel, — et c'est la nouvelle méthode, — ou bien se résout en une pure magie, — et c'est la survivance d'un état d'esprit fort ancien, antérieur à l'arrivée des Grecs proprement dits. C'est aussi une tendance éternelle de la nature humaine.

Je crois en effet que partout, et tout au long de l'histoire religieuse, on peut distinguer psychologiquement un courant double et inverse, un rythme de montée ou de descente : d'une part l'ascension pénible et magnifique vers un idéal infini, ou, pour employer une métaphore chré-

tienne, « la conquête du ciel », c'est-à-dire l'union amoureuse avec Dieu, assurée par le détachement, par l'arrachement à la matière trop pesante, par le « dépouillement du sensible », comme diraient les mystiques : c'est à cet effort seul, qu'il soit précis et conscient ou vague et à peine senti, qu'il faut, semble-t-il, donner le nom de *religion* ; — d'autre part, une « retombée » vers la terre, une sorte d'enlizement dans le matériel, et si l'on ose dire une cristallisation du spirituel, ou, pour s'exprimer plus nettement, le désir, d'ailleurs fallacieux, de dominer le monde et d'en capter les forces d'une façon mystérieuse, en y employant des sortes de rites et des éléments d'apparence religieuse, de dominer le monde non pas moralement et pour s'en affranchir comme dans certaines philosophies et plus nettement encore dans la théorie chrétienne, mais à la lettre et pour en jouir : ce renversement de l'idée religieuse (1) me semble constituer, au sens large du mot, la *magie* (2). Il

(1) En employant cette expression, je ne veux pas dire que la seconde forme soit nécessairement seconde dans le temps et qu'elle ait succédé à la première comme une dégénérescence ; je me place à un point de vue non pas historique, mais psychologique.

(2) Je n'ignore pas que les sociologues et les historiens de la

va sans dire qu'une pareille disposition d'esprit n'est pas le privilège exclusif des civilisations

religion sont fort loin d'être d'accord sur la définition de la magie (elle est aussi discutée que celle du totémisme, par exemple), et la plupart refuseraient sans doute de donner à ce mot un sens si étendu ; mais c'est que la plupart aussi définissent la religion par des termes tout matériels et magiques et, sous prétexte de faire entrer dans ce cadre un plus grand nombre de phénomènes et surtout les plus élémentaires, l'appauvrissent singulièrement et la vident de tout concept proprement religieux. Pour ne citer que quelques exemples récents et connus, soit qu'on y voie avec M. Dussaud et d'autres un effort pour capter « le principe de vie » (ceci pourrait définir assez exactement une magie), ou avec M. S. Reinach un système d'interdictions et un ensemble de tabous (il semble depuis avoir un peu abandonné ou atténué cette opinion), ou même avec Durkheim le sentiment de la solidarité sociale élevé au divin, on reste à notre avis en dehors de la religion proprement dite. Mais on sera peut-être étonné de voir Sir J. Frazer, le grand ethnologue, poussé, je crois, par la seule force de l'observation, trouver l'élément essentiel de la religion ou de l'attitude religieuse dans le sentiment d'une subordination déférente et pieuse et ne distinguer pas d'acte religieux là où il n'y a pas prière et propitiation. Cette définition est certainement acceptable ; il y ajouterait le concept d'amour divin, qui semble au moins *ébauché* dans les diverses religions, l'admirable idée d'un Dieu s'abaissant à aimer les hommes et désirant « passionnément » s'unir à eux, il en arriverait à la définition même du christianisme. On comprendra ainsi que dans ses derniers travaux, suivi d'ailleurs par plusieurs savants, il dénie absolument au totémisme tout caractère religieux et le considère comme une magie (au lieu que Durkheim, par exemple, regarde nettement le totem comme religieux). — On trouvera sur la définition du phénomène religieux, sur les conceptions « déficientes » ou erronées qu'on s'en forme et sur les méthodes souvent hasardeuses qu'on emploie aujourd'hui pour l'étudier,

rudimentaires et que d'une religion même comme le christianisme, tout ordonnée à une fin spirituelle, les « fidèles » peuvent user, usent parfois, on le sait, « magiquement » ou du moins superstitieusement ; véritable perversion, — la plupart du temps fort innocente d'ailleurs, — puisqu'on emploie ainsi une religion à un dessein qui lui est tout contraire.

Or à Eleusis il est difficile de voir autre chose que l'aspect magique, — malgré les efforts d'un Porphyre et d'autres philosophes païens qui ont tenté d'ennoblir et de spiritualiser les Mystères pour les opposer, en concurrent, au christianisme envahissant.

Je n'ai pas parlé d'une question fort débattue, mais qui n'entre pas tout à fait dans le cadre de la présente étude, celle de l'influence des Mystères sur le christianisme. Pour qui voit les Mystères d'Eleusis comme nous les voyons, — et je crois difficile qu'on y découvre beaucoup plus de spiritualité que nous ne l'avons fait, — pour qui d'autre part connaît

des pages très renseignées du P. de Grandmaison dans *Christus* (l'excellent manuel d'histoire des religions que nous avons signalé), 2e édition, Paris (Beauchesne), 1914, chapitre Ier.

le christianisme autrement que de l'extérieur, ou qui simplement en discerne l'originalité, il semble impossible *a priori* que la religion éleusinienne ait profondément agi sur sa formation. D'autres mystères, plus jeunes ou, mieux, rajeunis et peut-être plus philosophiques, ceux de Mithra par exemple, seraient invoqués avec moins d'invraisemblance, encore que leur esprit à eux-mêmes soit totalement différent de l'esprit chrétien... même « primitif », et qu'on ne puisse apporter ici aucune preuve sérieuse. Quant à ceux d'Eleusis, — si pauvres religieusement — on n'aurait, surtout après les récentes découvertes, pas dû même y songer.

On l'a fait cependant, et on a institué des comparaisons. Ce ne peuvent être que des comparaisons concernant les détails extérieurs. Que d'ailleurs certains éléments rituels, certaines pratiques simples ou certains gestes liturgiques se retrouvent à peu près identiques dans les religions antiques et dans le christianisme ou même qu'ils aient été directement empruntés par celui-ci à celles-là, il n'y a rien ici que de normal et de connu. Toutefois, en ce qui concerne spécialement les Mystères éleusiniens, je ne crois pas qu'on puisse trouver trace d'emprunts, et

s'il y a, comme il est naturel, des traits de détail qui soient communs, ce ne sont que des expressions élémentaires et quasi spontanées du sentiment religieux qu'on découvrirait de même un peu partout (processions, usage des flambeaux, action de porter solennellement ou de faire vénérer des objets sacrés, cérémonies de nuit, etc.). C'est pourtant des faits de cette nature qu'on relève et qu'on groupe pour affirmer ensuite, — en une conclusion qui les dépasse évidemment et qui n'est nullement en accord avec eux, — que les formes et les idées de la religion chrétienne, et non seulement certaines particularités extérieures, mais l'*esprit même* du christianisme en ont été nettement influencés. Certains ajoutent que l'influence d'Eleusis est ici particulièrement importante.

Telles sont notamment les vues d'un savant, d'ailleurs très distingué, M. Svoronos, dans ses remarquables études du *Journal international d'archéologie numismatique* (1), auxquelles nous nous sommes déjà référés et qui éclairent fort ingénieusement certains monuments figurés découverts à Eleusis. Ce sont exactement les

(1) IV (1901). Cf. particulièrement la conclusion (p. 507 sq.).

thèses contraires qui nous paraissent quasi évidentes, c'est l'esprit du christianisme qui diffère surtout et qui diffère profondément des religions helléniques, — au point d'avoir introduit dans le domaine religieux un renversement complet des valeurs (ce que nous avons dit plus haut le fait assez voir) ; — et, s'il y avait eu influence d'un culte antique, c'est le culte éleusinien qui aurait dû le moins agir sur le culte chrétien. Je ne laisse pas de m'étonner que M. Svoronos, qui connaît bien Eleusis mais qui se méprend sans doute sur son esprit et plus encore sur celui du christianisme, puisse aboutir à de telles généralisations. Il est suivi, d'ailleurs très fidèlement, par un autre savant que nous avons également cité et qui s'est occupé spécialement des Mystères, M. de Jong (1). Ces auteurs sont, à ma connaissance, les plus récents qui aient soutenu ces idées. Si je ne me trompe, les spécialistes, ceux

(1) *Das antike Mysterienwesen* (1909), partic. p. 2[illegible]-31. Il semble que ce soit, involontairement, se gausser que de rapprocher, — pour y voir une influence venue d'Eleusis, — certaines processions et le cortège de Iacchos, la naissance de Brimos et celle du Christ, Déméter souffrante et la *Mater dolorosa*. J'ai déjà dit que ce livre, malgré le mérite de l'auteur, était un peu aventureux et que trop de recours aux sciences occultes et psychiques risquait de gâter un ouvrage d'érudition.

qui étudient surtout les origines chrétiennes, sont, pour la plupart, un peu revenus aujourd'hui de ces hypothèses aventureuses et, se ralliant à une thèse qui me paraît juste, ne croient pas que le christianisme ait rien emprunté d'important ni de nouveau à la religion des Mystères ; ils considèrent que son originalité reste entière. Anrich par exemple, dans un ouvrage spécial sur la question paru il y a vingt-cinq ans, conclut en somme à peu près comme nous et se montre extrêmement réservé (1) ; quant au dernier travail que je connaisse et qui en traite aussi *ex professo*, celui de Clemen, il n'admet aucune influence véritable des Mystères — et d'ailleurs du paganisme en général — sur le christianisme (2).

(1) G. Anrich, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum* (Göttingen, 1894).

(2) C. Clemen, *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*, Giessen, 1913 (fait partie de la collection *Religionsgeschichtl. Versuche und Vorarbeiten*, XIII, 1). — Il est vrai que Clemen, fidèle sans doute à ses idées protestantes, admettrait une légère influence des mystères, non sur le christianisme primitif (auquel le protestantisme a cru revenir), mais un peu plus tard sur l'Église catholique, *par l'intermédiaire du gnosticisme*, qui en effet a subi l'action des mystères. Cette thèse, assez étrange, qui d'ailleurs n'a pas la portée de la précédente, est évidemment insoutenable et ne trouvera pas beaucoup de défenseurs. — Je dois signaler les récents et excellents articles du

Mais les destinées du langage sont bien étranges ; le sens des mots s'ennoblit tour à tour ou s'abaisse et s'appauvrit d'une merveilleuse façon. N'est-il pas bizarre que ce terme de « mystique », dont on a vu l'humble signification aux temps reculés de la religion agraire et qui ne se rapportait qu'à une tentative magique pour tourner au profit du laboureur les énergies matérielles, en soit venu à désigner le plus haut effort de l'humanité pour échapper à la matière, et « l'aventure » morale d'une sainte Thérèse ou l'admirable systématisation d'un saint Jean de la Croix ?

P. Lagrange (*Revue Biblique*, 1919, n°s 1-3) sur les mystères d'Eleusis et sur les mystères consacrés à Attis dans leurs rapports avec le christianisme.

APPENDICE

Ce petit travail était achevé quand a paru un assez gros volume de M. Loisy intitulé *Les mystères païens et le mystère chrétien.* Il convient du moins d'en dire un mot. La pensée de M. Loisy, toujours sincère, n'est jamais négligeable, surtout quand il ne philosophe point. Son livre est sorti d'un cours professé au Collège de France et il était à peu près complètement rédigé au commencement de la guerre ; il paraît, cinq ans après, sans autre changement que de légères additions, surtout bibliographiques. L'auteur avoue qu'en l'état de la science, il n'est peut-être pas fort prudent, à moins d'y consacrer la moitié d'une existence, de traiter d'ensemble une question aussi complexe et dont le détail est infini, de tenter une aussi vaste synthèse ; mais, sentant sa vie s'épuiser, — au risque d'être incomplet et de bâtir seulement une maison provisoire, — il ne veut point tarder à dire ce qu'il croit apercevoir

de vérité. Cette confidence est assez émouvante et ne manque pas de noblesse. Mais elle explique peut-être, ainsi que d'autres circonstances, que l'ouvrage paraisse avoir été composé avec une certaine hâte.

Un exposé des principaux mystères de l'antiquité en forme la plus grande partie. Un chapitre est consacré à Eleusis (p. 51-83) : M. Loisy n'étant pas helléniste de profession, son étude ne prétend pas en général apporter du nouveau, mais utilise plutôt, — et avec intelligence, en choisissant, en critiquant, — les travaux des spécialistes. L'influence des divers mystères sur le christianisme est traitée surtout dans la dernière partie ou même dans les dernières pages du livre (cf. particulièrement *Conclusion*, p. 347-363), mais en bloc, si l'on peut dire, et sans s'attacher à l'influence précise exercée par tels ou tels mystères ; elle n'est point aussi étudiée avec cette « minutie » que l'auteur reproche volontiers à Clemen et qui passe cependant pour indispensable dans un ouvrage d'érudition. Plus qu'au détail des rites (contrairement à certains savants comme Svoronos ou de Jong, — mais cette position semble être devenue intenable, particulièrement après

les recherches de Clemen), il se réfère à *l'esprit* qui animerait à la fois les Mystères et le christianisme naissant : or il nous a paru que c'est en cela que diffèrent principalement les deux religions, au point de manifester une attitude exactement inverse. M. Guignebert, dans un compte rendu sommaire du livre de Clemen (*Rev. des Et. grecques*, XXVII, 1914, p. 337-338), fait à ce savant des reproches analogues à ceux que lui adresse aujourd'hui M. Loisy ; il semble même, ce qui est vraiment inattendu de sa part, l'accuser d'être un critique trop exact et trop « serré », d'user d'une méthode trop nette et trop rigoureuse... Que répondrait M. Guignebert si d'aventure un écrivain catholique (c'est une pure hypothèse) réfutait de pareille manière ses propres travaux sur les origines du christianisme? Il dirait assurément que ces gens-là méprisent la science et il les accablerait de ses dédains. De telles objections me paraissent donc trahir un certain embarras et, si MM. Loisy et Guignebert n'étaient des savants, on jugerait que c'est un procédé facile pour se débarrasser d'un argument trop solide et un peu gênant. Au surplus il n'est pas douteux qu'ils soient fort sincères. J'en vois la preuve dans

certaines contradictions où M. Loisy est sur le point de tomber, tout au moins dans une évidente incertitude de sa pensée, car il ne veut point sacrifier son hypothèse, mais il ne va point jusqu'à se boucher les yeux devant des réalités qui s'imposent à lui.

Pour M. Loisy, les mystères païens n'ont pas moins fait que d'élever à un niveau supérieur, que de rendre vraiment humain et universel le christianisme étroit et pauvre du début, le christianisme encore tout empêtré dans le judaïsme, ou du moins borné aux conceptions judaïques, qui aurait constitué la prédication de Jésus ; le progrès se serait fait à l'époque de saint Paul, qu'il tend à considérer comme le véritable fondateur du christianisme (c'est une « fantaisie » déjà ancienne, qui semblait morte et qu'il essaie de faire revivre). Au Messie purement juif qu'est, suivant son opinion, le Christ de l'Évangile, le Christ primitif (mais ne suffit-il pas de lire les Évangiles sans idée préconçue pour y voir clairement manifestée toute la révolution religieuse qu'a instaurée le christianisme ?), au concept simplement et strictement « messianique », à l'idée encore particulariste et toute judaïque du salut développée par Jésus, les

mystères païens auraient permis de substituer l'idée autrement large du *Sauveur des hommes*, de tous les hommes, et la conception du salut *en général*, de la rédemption obtenue par l'intermédiaire d'un dieu qui meurt et renaît et qui s'unit aux hommes pour les faire participer à sa vie divine. Le mystère, en pénétrant dans le christianisme, explique M. Loisy (cf. p. 341-342), élargit ainsi l'idée de Dieu, du Christ et du salut. C'est beaucoup... Et je ne sais s'il est nécessaire d'être exégète de profession pour voir tout l'artificiel et toute la fragilité de cette trop belle construction. On ne nous persuadera pas facilement que Dionysos, Osiris ou Mithra, dieux qui en effet souffrent et meurent, aient été les modèles du Christ, tel que nous le concevons aujourd'hui, tel qu'on l'a toujours conçu, — ni que leur « passion », où domine l'aspect matériel, ait influencé la divine Passion de Jésus, tout orientée vers une signification spirituelle. Clemen a noté fort justement combien l'idée du Sauveur est différente dans les mystères d'Orphée ou de Mithra (qui sont les plus nets et les plus développés à cet égard) et dans le christianisme le plus primitif, combien surtout dans le christianisme cette

idée se montre neuve et originale, et, on peut le dire, transcendante. C'est là précisément qu'éclate la différence *d'esprit* entre les deux religions : elle est proprement infinie. M. Loisy ne peut pas ne pas l'entrevoir : quel que soit son préjugé, il connaît trop le christianisme et a trop bien lu les textes anciens. Il reconnaît donc que des éléments qu'il a, selon lui, empruntés aux mystères, le christianisme a fait une œuvre originale et, à vrai dire, fort supérieure. Aussi sa conclusion, venant après les longs développements dont il l'a fait précéder, après des arguments qui semblent nous conduire à quelque chose de plus radical, apparaît-elle comme hésitante ou reprenant ce qu'elle vient d'accorder : je crois d'ailleurs que les dernières pages ont été rédigées après un intervalle de temps assez sensible. « Ainsi, dit l'auteur à la fin de son travail (p. 361), le christianisme n'a rien à craindre de la comparaison avec les mystères païens, mais il n'est pas au-dessus de toute comparaison avec eux. » Je crois, pour ma part, qu'il est *en contradiction* avec eux et je suis persuadé qu'aucun ethnologue ou aucun helléniste n'hésitera sur ce point si, d'une part, il a soigneusement scruté l'essence des mystères,

et si, d'autre part, il connaît véritablement le christianisme. Au surplus M. Loisy, qui connaît le christianisme, est forcé d'avouer en terminant que « le christianisme des premiers temps n'a rien copié, rien emprunté littéralement, il s'est essentiellement conformé aux mystères tout en les dépassant ». C'est dire que le savant auteur n'a point trouvé de preuves d'une influence directe et précise, point de documents..., — ceci est grave, — et qu'il est forcé de recourir à une hypothèse fort générale, à une construction de l'esprit. On ne découvrira d'ailleurs absolument rien dans les religions de Dionysos, d'Osiris ou de Mithra qui rende pleinement le *son* des textes chrétiens primitifs. C'est pourquoi M. Loisy n'a pu entrer dans les discussions de détail et suivre Clemen sur son terrain. J'ajoute que M. Loisy ne s'est point servi spécialement des mystères d'Eleusis — puisque c'est la question qui nous a occupés ici — et qu'il aurait plus volontiers, je crois, recours à d'autres mystères.

TABLE

CHAPITRE PREMIER

CHAPITRE II

CHAPITRE III

CHAPITRE IV

CHAPITRE V

CHAPITRE VI

941-20. — Corbeil. — Imprimerie Crété.


BROWNLINE
PAT No 3,161,423

IMP. CRÉTÉ. CORBEIL